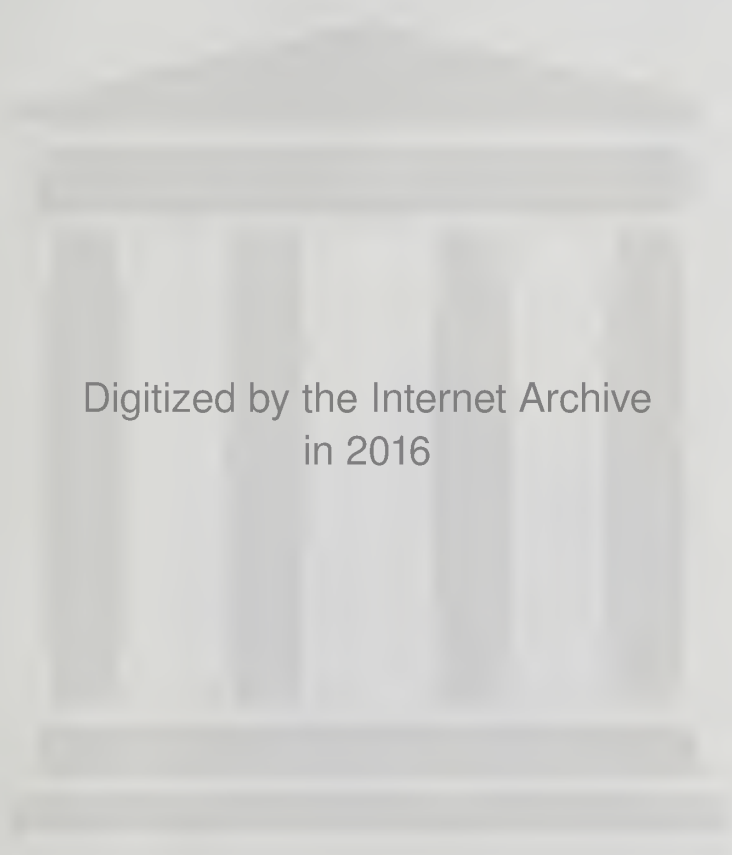




Digitized by the Internet Archive  
in 2016

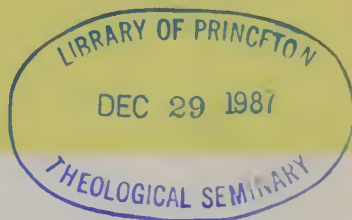
<https://archive.org/details/cienciayfe416cole>



LAP

ACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA - SAN MIGUEL. F.C.P

# CIENCIA Y FE



## HOMENAJE A JAIME LUCIANO BALMES EN EL 1<sup>er</sup> CENTENARIO DE SU MUERTE 1848-1948

### ARTICULOS.

- La intuición fundamental balmesiana.* - Por Ramón M. Rosés, S. I. .... 7  
*Un decenio de versiones y comentarios bíblicos en lengua vulgar.* - Por  
 Florentino Ogara, S. I. .... 24  
*La verdad y la mentira en el testimonio.* - Por Antonio Ennis, S. I. ... 40

### NOTAS Y DISCUSIONES.

- Sentido del axioma escolástico: «Omne quod est citra Primum est  
 compositum ex quod est et quo est».* - Por Juan Rosanas, S. I. .... 56  
*¿Atomismo o hilemorfismo?.* - Por Miguel Luaces, S. V. D. .... 63  
*Una curiosidad bibliográfica.* - Por Florentino Ogara, S. I. .... 66

### TEXTOS.

- Sobre la instrucción del clero.* - Por Jaime Luciano Balmes ..... 72

### ACTUALIDADES.

- Una nueva traducción castellana de la Suma Teológica de Santo Tomás  
 de Aquino.* - Por Enrique B. Pita, S. I. .... 77  
*En el centenario de Balmes.* - Por Enrique T. Bartra, S. I. .... 78

### RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS.

- Bover, J. M.:* Teología de San Pablo (J. Sily); *Ferrater Mora, José:*  
 El sentido de la muerte (A. Ortega); *Sem. Maior Metrop. Plat.,*  
 Strena (J. Sily); *Van Steenberghe, Fernand:* Epistémologie  
 (J. C. Zaffaroni); *Jiménez de Asúa, Luis:* Psicoanálisis criminal  
 (H. M. de Achával).



# CIENCIA Y FE

*Con licencia eclesiástica*  
*Queda hecho el depósito que marca la ley 11723*  
*Registro Propiedad Intelectual 273599*

---

*Copyright by Facultades de Filosofía y Teología*  
*Buenos Aires, 1948*

# CIENCIA Y FE

Publicación trimestral de las FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA  
del Colegio Máximo de San José (San Miguel, F. C. P., R. Argentina)

Nº 16

Octubre-Diciembre

Año IV

---

## INDICE

### ARTICULOS.

- La intuición fundamental balmesiana.* - Por Ramón M. Rosés, S. I. .... 7  
*Un decenio de versiones y comentarios bíblicos en lengua vulgar.* - Por  
Florentino Ogara, S. I. .... 24  
*La verdad y la mentira en el testimonio.* - Por Antonio Ennis, S. I. ... 40

### NOTAS Y DISCUSIONES.

- Sentido del axioma escolástico: «*Omne quod est citra Primum est  
compositum ex quod est et quo est*». - Por Juan Rosanas, S. I. .... 56  
*¿Atomismo o hilemorfismo?.* - Por Miguel Luaces, S. V. D. .... 63  
*Una curiosidad bibliográfica.* - Por Florentino Ogara, S. I. .... 66

### TEXTOS.

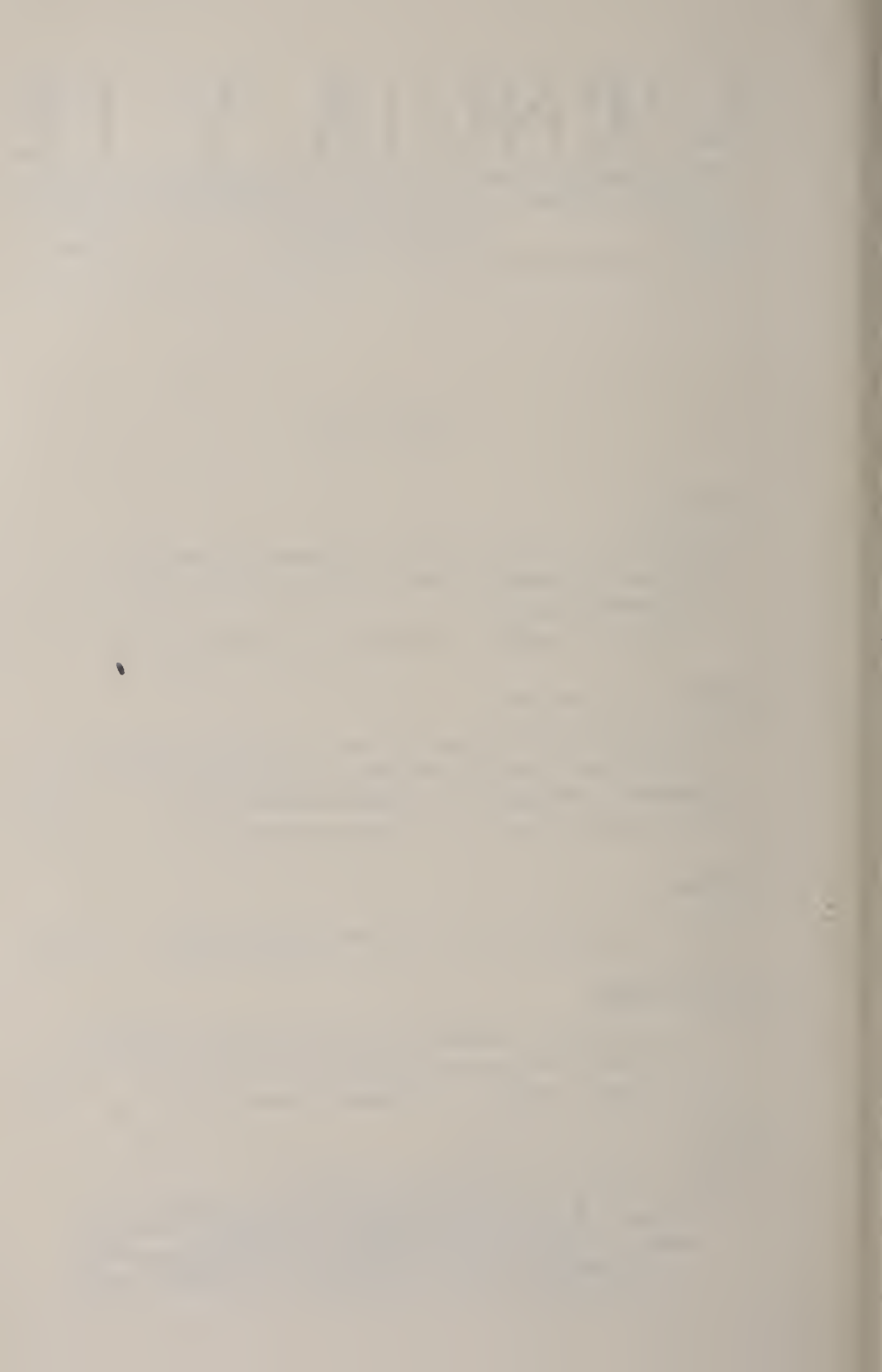
- Sobre la instrucción del clero.* - Por Jaime Luciano Balmes .... 72

### ACTUALIDADES.

- Una nueva traducción castellana de la Suma Teológica de Santo Tomás  
de Aquino.* - Por Enrique B. Pita, S. I. .... 77  
*En el centenario de Balmes.* - Por Enrique T. Bartra, S. I. .... 78

### RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS.

- Bover, J. M.*: Teología de San Pablo (J. Sily); *Ferrater Mora, José*:  
El sentido de la muerte (A. Ortega); *Sem. Maior Metrop. Plat.*,  
*Strena (J. Sily)*; *Van Steenberghe, Fernand*: Epistémologie  
(J. C. Zaffaroni); *Jiménez de Asúa, Luis*: Psicoanálisis criminal  
(H. M. de Achával).



# LA INTUICION FUNDAMENTAL BALMESIANA

Por RAMÓN M. ROSÉS, S. I.

En el primer centenario de la muerte de JAIME  
BALMES (1848-1948), el filósofo profundamente humano.

## 1. — *¿Oscilación verbal u oscilación ideológica?*

El estudio de las dos tendencias en que se bifurcan las interpretaciones de la solución balmesiana del problema de la certeza, nos ha demostrado una oscilación aparente entre un instintivismo puro y un realismo criticista. Al abordar ahora el núcleo íntimo del pensamiento crítico balmesiano debemos ante todo explicar esta oscilación. ¿Será una vacilación de pensamiento?... ¿Será una ambigüedad verbal?...

Creemos que se trata de una mera ambigüedad verbal.

Hablando de la capacidad expresiva del lenguaje, advierte Balmes: « Parece que muchas ideas son como las sensaciones y los sentimientos: hechos simples que no podemos descomponer y que por lo mismo no alcanzamos a explicar con palabras. Las palabras aclaran las ideas, pero ¿no podría decirse alguna vez que las confunden? Cuando se habla de una idea se reflexiona sobre ella, y ya hice notar que la fuerza refleja de nuestros actos perceptivos es muy inferior a la directa »<sup>1</sup>.

Este es cabalmente el escollo con que él mismo tropezó más de una vez al querer volcar en fórmulas concretas el sentido de su intuición profunda. ¡Las palabras a veces confunden las ideas!... y más en este autor que, al decir de Menéndez y Pelayo, « tuvo más fuerza analítica que sintética, más vigor dia-

---

<sup>1</sup> F. F. L. 4, c. 29, n. 183.

lético y destreza polémica que unidad de concepto metafísico, más pujanza en la crítica que en la afirmación »<sup>2</sup>.

Le tocó abrir rumbos en el territorio casi inexplorado de la crítica escolástica: con un esfuerzo gigantesco trazó solo, sin un punto de referencia, la carta geográfica que a otros serviría de guía posteriormente, a otros que recordarían o no al « pioneer » que la había diseñado.

El movimiento criticista iniciado por Descartes y coronado por Kant requería de los detentores del realismo tradicional un serio trabajo de revisión: había que modernizar y desarrollar tesis y concepciones gnoseológicas hasta entonces mantenidas en segundo plano porque el horizonte filosófico aún no había sufrido la involución subjetiva post-kantiana. Había que construir una crítica sistemática y coherente.

Balmes lo intentó el primero con plena sinceridad, sin disimular las dificultades ni restringir las exigencias<sup>3</sup>; ¿qué tiene de extraño que sus tanteos de expresión no sean plenamente rigurosos?...

Pero al que se acerca sin prevenciones a su mente, y abarca el conjunto del pensamiento balmesiano sin insistir en frases

<sup>2</sup> Estudios de Crítica Literaria, p. 43. El texto prosigue: « por donde vino a dejar en su filosofía huecos y *contradicciones* que amenguan un tanto su valor sistemático ». Este juicio —al menos con respecto a la Filosofía Fundamental— me parece exagerado: oscilaciones verbales, sí; pero *contradicciones reales*, no.

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo, F. F., L. 1, c. 1, n. 4: « Bien se echa de ver que, al entrar en el examen de la cuestión sobre la certeza, no desconozco las dificultades de que está erizada: ocultarlas no sería resolverlas; por el contrario, la primera condición para hallarles solución cumplida, es verlas con toda claridad, sentir las con viveza. Que no se apoca el humano entendimiento por descubrir el borde más allá del cual no le es dado caminar; muy al contrario, esto le eleva y fortalece; así el intrépido naturalista que en busca de un objeto ha penetrado en las entrañas de la tierra siente una mezcla de terror y de orgullo al hallarse sepultado en lóbregos subterráneos, sin más luz que la necesaria para ver sobre su cabeza inmensas moles medio desgajadas, y descubrir a sus plantas abismos insondables.

En la oscuridad de los misterios de la ciencia, en la misma incertidumbre, en los asaltos de la duda que amenaza arrebatar nos en un instante la obra levantada por el espíritu humano en el espacio de largos siglos, hay algo sublime que atrae y cautiva. En la contemplación de esos misterios se han saboreado en todas las épocas los hombres más grandes... todos, cada cual a su manera, se han sentido poseídos de la inspiración filosófica, que inspiración hay también en la filosofía, e inspiración sublime ». Véase además F. F., L. 7, c. 17, n. 117.

aisladas arrancadas a la totalidad viviente en que se ambienta, la línea lógica de la crítica balmesiana aparece inflexiblemente coherente consigo misma a través de los diez libros de la Filosofía Fundamental.

Inflexiblemente coherente consigo misma: constantemente respetuosa de la complejidad del hecho cognoscitivo, constantemente fundada en necesidades objetivas, constantemente divergente de toda orientación arracional o nebulosa.

La mejor demostración de esta afirmación será situar y desarrollar la intuición crítica balmesiana.

## 2. — *El « descubrimiento » balmesiano.*

Para Balmes es un principio inconcuso, mil veces repetido, que las necesidades lógicas puras son por sí solas absolutamente estériles en el orden del conocimiento<sup>4</sup>. De este principio se deduce que toda experiencia crítica debe fundarse necesariamente en *una experiencia*; sin ella el valor del mundo lógico queda encerrado necesariamente en el paréntesis de la condición: « si los conceptos responden a lo noumenal »...

Oigamos al mismo Balmes:

« Es cierto que las ideas generales por sí solas no conducen a ningún resultado positivo, o en otros términos, no nos hacen conocer los seres existentes; pero si se las une con otras particulares, se establece entre aquellas y éstas una influencia recíproca, de donde resulta el conocimiento. Cuando afirmo en general: "Todo ser contingente necesita una causa" esta proposición, aunque muy verdadera, nada me dice en el orden de los hechos si prescindo absolutamente de que existen seres contingentes y causas de cualquiera especie. En tal supuesto la proposición expresa una relación de ideas, no de hechos; el conocimiento que resulta es meramente ideal, no positivo.

« Esta relación de las ideas envuelve tácitamente una condición, que les da para los hechos un valor hipotético, porque cuando se afirma que todo ser contingente ha de tener una causa no se entiende afirmar una relación de ideas destituídas de toda aplicación posible; antes por el contrario, se quiere significar

---

<sup>4</sup> Véase la 1.<sup>a</sup> parte, n. 5, II.

que si existe en la realidad un ser contingente, habrá tenido realmente una causa.

« Para que este valor hipotético de las ideas se convierta en positivo basta que se verifique la condición envuelta en la proposición general. "Todo ser contingente necesita una causa"; esto por sí solo nada me enseña sobre el mundo real; pero desde el momento en que la experiencia me ofrece un ser contingente, la proposición general, antes estéril, se hace sobremanera fecunda. Tan pronto como la experiencia me da un ser contingente conozco la necesidad de su causa; infiero, además, la necesidad de la proporción que ha de guardar la actividad producente con la cosa producida; por las cualidades de ésta discurro sobre las que deben hallarse en aquélla. De esta manera construyo una verdadera ciencia positiva, referida a hechos determinados, fundándome en dos bases: la una es la verdad ideal, la otra es la real, o sea el dato suministrado por la experiencia »<sup>5</sup>.

Otro principio igualmente fundamental para Balmes es que toda experiencia para ser fecunda ha de ir informada por principios universales y necesarios, lo cual equivale a afirmar que el hecho concreto ha de intuirse sumergido en las condiciones de inteligibilidad impuestas por el entendimiento<sup>6</sup>.

Oigamos de nuevo a Balmes: « Hay en las ideas, aún en las relativas a hechos contingentes, algo necesario, de donde nace la ciencia y que por lo mismo no puede dimanar de la experiencia sola, por multiplicada que la supongamos. La inducción que resultase se limitaría a un cierto número de hechos, número que, aún admitiéndolo tan crecido como podría darle la experiencia de todos los hombres de todos los siglos, distaría infinitamente de la universalidad, que se extiende a todo lo posible.

« Además, por poco que reflexionemos sobre la certeza de las verdades íntimamente enlazadas con la experiencia, cuales son las aritméticas y geométricas, desde luego echaremos de ver que la seguridad con que en ellas estribamos no se apoya en la inducción, sino que independientemente de todo hecho particular les damos ascenso, considerando su verdad como absolutamente necesaria, aun cuando no pudiéramos comprobarla nunca con la piedra de toque de la experiencia.

<sup>5</sup> F. F., L. 4, c. 14, nos. 91 y 92

<sup>6</sup> Véase la 1.<sup>a</sup> parte, n. 5, III.

« La comprobación de las ideas por los hechos es imposible en muchos casos, pues la debilidad de nuestra percepción y de nuestros sentidos, y lo grosero de los instrumentos que empleamos, nos impiden asegurarnos con exactitud de la correspondencia de los hechos con las ideas. A veces la imposibilidad para hacer esta prueba es absoluta, a causa de que la verdad geométrica supone condiciones que en la práctica no podemos realizar.

« Si los principios generales dependiesen de la experiencia, dejarían de ser generales, se limitarían a un cierto número de casos. La enunciación tampoco podría ser absoluta, ni aun para los casos observados, porque sería menester ceñirse a lo observado, es decir, a un poco más o menos que jamás llegaría a perfecta exactitud. Así, no podría afirmarse que en todo triángulo los tres ángulos equivalen a dos rectos; se debería decir: en todos los triángulos sobre los cuales se ha podido hacer la experiencia se ha observado que los tres ángulos valen dos rectos, a poca diferencia.

« Claro es que con esto se destruirían todas las verdades necesarias, y que las matemáticas mismas no serían más ciertas que las relaciones de los prácticos de una profesión que nos cuentan lo que han observado en los objetos respectivos.

« Sin verdades necesarias no hay ciencia, y hasta el conocimiento de las verdades contingentes se haría sumamente difícil. ¿Cómo recogemos los hechos que nos suministra la observación? ¿cómo los coordinamos? ¿No es aplicándoles ciertas verdades generales, las de la numeración, por ejemplo? Si pues aún ni de éstasuviésemos completa seguridad, ni de los resultados de la observación podríamos tenerla »<sup>7</sup>.

De la conjugación de estos dos principios de métodos obtenidos por el análisis fenomenológico del conocimiento resulta que la experiencia que solucione el problema debe ser tal que muestre la identificación de las leyes psicológicas de inteligibilidad con las leyes ontológicas de la realidad.

Pero los principios que expresan las leyes de inteligibilidad —principio de contradicción y principio de causalidad— se reducen en último término a los conceptos puros que los constituyen. En efecto, la evidencia en virtud de la cual se unen no es más que la percepción de la continencia del concepto del pre-

<sup>7</sup> F. F., L. 4, c. 23, nos. 144-145, 147-148.

dicado en el del sujeto, según se observa al examinar la noción balmesiana de evidencia.

Lo mismo se diga del tiempo « forma » intelectual en que percibimos la duración evolutiva de los seres contingentes objeto de nuestra experiencia. En él no hay más que la relación pura entre la idea de ser y la de su anti-ser exclusivo.

En la experiencia intelectual de extensión —de la « forma » de la sensibilidad en que percibimos el mundo corpóreo— todo lo cognoscitivo —lo noumenal— es resultado del injerto de lo sensible en las categorías intelectuales puras.

En una palabra: las condiciones de inteligibilidad complejas se reducen a condiciones simples consistentes en conceptos puros.

La experiencia que buscamos ha de mostrar, por tanto, la inclusión o realización de los conceptos puros fundamentales en un objeto real. En otras palabras: la solución del problema del conocimiento supone una intuición en que la inteligencia perciba los conceptos puros incluídos en una realidad presente en su noumenalidad misma.

¿Es posible esa experiencia en el ámbito del conocimiento humano?...

Esa experiencia no sólo es posible sino que existe *esencialmente* en toda inteligencia: « Como el ser que piensa tiene por necesidad conciencia de sí propio, ningún ser pensante puede estar limitado al conocimiento de verdades ideales puras. Aún cuando le supongamos enteramente aislado de todos los demás seres, en absoluta incomunicación con todo lo que no es él, de tal suerte que no influya sobre ellos ni reciba ninguna influencia, no podrá estar reducido al conocimiento de un orden puramente ideal, puesto que, por lo mismo que es pensante, tiene conciencia de sí propio, y la conciencia es esencialmente un hecho particular, un conocimiento de un ser determinado, pues sin esto no sería conciencia.

Esta observación destruye por su base el sistema que pretende incomunicar el orden ideal con el real. Por ella se ve que la experiencia es no sólo posible, sino absolutamente necesaria en todo ser pensante, pues que la conciencia es ya de suyo una experiencia y la más clara y segura de las experiencias. Luego las verdades del orden ideal se enlazan indispensablemente con las

del real; suponer posible su incomunicación es desconocer un hecho fundamental de las ciencias ideológicas y psicológicas: la conciencia <sup>8</sup>.

Experiencia que nos libra intuitivamente un ser en sí, una realidad: «No es verdad que el espíritu humano, aun en esta vida, no tenga más intuición que la sensible. En nuestro interior hay muchos fenómenos no sensibles de los cuales tenemos conciencia muy clara. La reflexión, la comparación, la abstracción, la elección y todos los actos del entendimiento y de la voluntad nada encierran de sensible. Curioso fuera saber a qué especie de sensibilidad pertenecen las ideas abstractas y los actos con que las percibimos; así como esos otros: yo quiero, no quiero, elijo ésto, más quiero ésto que aquéllo. Ninguno de dichos actos puede ser presentado en intuición sensible; son hechos de un orden superior a la esfera de la sensibilidad, y que, sin embargo, están presentes a nuestro espíritu en una conciencia clara, viva; reflexionamos sobre ellos, los tomamos por objetos de nuestros estudios, los distinguimos perfectamente entre sí, los clasificamos de mil maneras. Estos hechos nos son presentados inmediatamente; los conocemos no por discurso, sino por intuición; luego no es verdad que la intuición del alma sólo se refiera a fenómenos sensibles, pues que dentro de sí misma encuentra una dilatada serie de fenómenos no sensibles que le son dados por intuición ».

«Nada vale decir que estos fenómenos internos son formas vacías que nada significan sino en cuanto se refieren a una intuición sensible. Sean lo que fueren, son algo distinto de la misma intuición sensible, y este algo lo percibimos nosotros, no por discursos, sino por intuición; luego, a más de la intuición sensible, hay otra del orden intelectual puro ».

«La cuestión no está en sí estos conceptos puros tienen o no algún valor para hacernos conocer los objetos en sí mismos; trátese únicamente de saber si existen y si son sensibles. Que existen es cierto: así lo atestigua la conciencia, así lo confiesan todos los ideólogos; que sean sensibles no puede sostenerse sin destruir su naturaleza, y menos que nadie puede sostenerlo Kant, puesto

---

<sup>8</sup> F. F., L. 4, c. 14, nos. 92-94.

que con tal cuidado distingue entre la intuición sensible y dichos conceptos »<sup>9</sup>.

Veamos cómo en esa captación de una cosa en sí —captación *necesaria* en la hipótesis de un ser que piensa— se objetivarían los conceptos puros primordiales: « En efecto, por lo mismo que se supone un ser que piensa, se supone un ser que puede decirse a sí mismo: Yo pienso. Este acto es eminentemente experimental, y basta su reunión con las verdades generales en una conciencia común para que el ser aislado pueda salir de sí mismo, creándose una ciencia positiva, por la cual pase del mundo de las ideas al mundo de los hechos. La inestabilidad de sus pensamientos y la permanencia del ser que los experimenta le ofrecerán un caso práctico en que se particularicen las ideas generales de substancia y accidente; la aparición y desaparición sucesiva de sus propios conceptos le manifestará realizadas las ideas de ser y de no ser; el recuerdo del tiempo en que comenzaron sus operaciones, más allá del cual no se extiende la memoria de su existencia, le hará conocer la contingencia de su ser propio, cuyo hecho, combinado con los principios generales que expresan las relaciones entre los seres contingentes y los necesarios, le sugerirá el pensamiento de que debe haber otro que le haya comunicado la existencia »<sup>10</sup>.

Lo mismo se puede decir de la noción de causa —tan central en nuestra concepción del universo: « ¿De dónde nace la idea de causalidad? Parece que la sola intuición de la idea del ser no bas-

<sup>9</sup> F. F., L. 4, c. 13, nos. 83-84.

<sup>10</sup> F. F., L. 4, c. 14, n. 95: « El primer punto de partida para dar un paso en nuestros conocimientos es esta presencia íntima de nuestros actos interiores, prescindiendo de las cuestiones que suscitarse puedan sobre la naturaleza de ellos. Si todo existiese como ahora, y existiesen infinitos mundos diferentes del que tenemos a la vista, nada existiría para nosotros si nos faltasen esos actos interiores de que estamos hablando. Seríamos como el cuerpo insensible colocado en la inmensidad del espacio, que se halla lo mismo ahora que si todo desapareciese alrededor de él, y no percibiría mudanza alguna aun cuando él mismo se sumergiese de nuevo en el abismo de la nada. Al contrario, si suponemos que todo se aniquila, excepto este ser que dentro de nosotros siente, piensa y quiere, todavía queda un punto donde hacer estribar el edificio de los humanos conocimientos: este ser, solo en la inmensidad, se dará cuenta a sí mismo de sus propios actos, y, según el alcance de sus facultades intelectuales, podrá arrojar a innumerables combinaciones que tengan por objeto lo posible, ya que no la realidad ». F. F., L. 1, c. 17, n. 166.

ta a engendrarla. La idea de ser es simple, nada expresa sino ser; en ella, pues, no encontramos ninguna relación con el tránsito del no ser al ser.

¿Nace tal vez de la experiencia? Aquí es necesario distinguir entre la idea misma de la causalidad y el conocimiento de la existencia de la causa. La experiencia nos manifiesta la sucesión de los seres, es decir, su tránsito del no ser al ser, y viceversa. Hemos notado que en la intuición del no ser con relación al ser vemos la imposibilidad de un tránsito, a no mediar un ser que lo ejecute; luego la certeza de la existencia de la causa nace de la experiencia, combinada con la intuición de las ideas de no ser y ser.

Si esta experiencia no existiese, no sabríamos si la causalidad es posible, porque en la idea de ser, tal como nosotros la tenemos, no vemos la de fuerza: podríamos concebir tal vez la fuerza, pero ignorando si le corresponde alguna realidad. Así tendríamos la noción de la fuerza, más no la noticia de su existencia, ni aun la seguridad de su posibilidad.

Pero, si bien se considera, esta falta de experiencia es un supuesto imposible, pues un ser inteligente limitado, por lo que reúne la inteligencia con la limitación, siente la sucesión de sus percepciones, y por tanto experimenta en sí propio el tránsito de un no ser al ser. Y como, por otra parte, siente también su fuerza de combinar las ideas, siente en sí mismo la existencia de la causalidad, de una fuerza productiva de sus reflexiones.

El ejercicio de nuestra voluntad, así con respecto a los actos internos como externos, nos da también conocimiento de la dependencia de unas cosas respecto de otras; así como las impresiones que recibimos sin nuestra voluntad y a pesar de ella nos confirman en la misma convicción. Sin esta experiencia veríamos la sucesión de los fenómenos, mas no conoceríamos sus relaciones de causalidad, porque es claro que la inclinación a señalar como causa de un fenómeno lo que ha sucedido antes que él, supone la idea de causa y el conocimiento de la dependencia de los fenómenos en la relación de causas y efectos »<sup>11</sup>.

He querido citar íntegramente estas largas perícopas, porque

---

<sup>11</sup> F. F., L. 10, c. 5, nos. 48-52.

me parecen una demostración diáfana de la nitidez de la concepción crítica balmesiana.

Ellas nos muestran sin ambigüedad de ninguna clase los requisitos y la solución expresa al problema.

En la intimidad de la conciencia, pensamiento y realidad se abrazan indisolublemente: la realidad prestando su consistencia y el conocer introduciendo la necesidad de lo contingente, al descubrir en él una realización del concepto básico del ser.

El concepto de ser forma el anillo de unión entre los dos mundos misteriosamente arrimados: por un lado es la condición universal incluída en toda condición de inteligibilidad; por otro, es la característica universal incluída en toda realidad posible. Por eso, el principio de contradicción —el ser en el campo del juicio— es al mismo tiempo la primera ley de la inteligencia y la primera ley de la realidad.

Cada nueva objetivación de conceptos puros —causa, substancia, sucesión— abre la posibilidad de infinitas nuevas conquistas del entendimiento sobre las cosas. Apoyado en las relaciones que se derivan de su nativa capacidad de síntesis, escapa a los límites de lo experimental y penetrando en la región de lo trascendente establece las condiciones trascendentales de la existencia del hombre y del universo.

La posibilidad de una metafísica como ciencia es así el fruto de esta flor diminuta que es la experiencia concienical.

Pero, notémoslo, la experiencia concienical ha sido fecunda porque en ella hemos encontrado legitimadas simultáneamente las tres dimensiones del conocimiento: el instinto cognoscitivo llevándonos a la afirmación del ser; el ser afirmable proyectando su necesidad sobre el aparecer; y un aparecer concreto sirviendo de sustentáculo a ese puro e impalpable ser tan vacío en su soledad.

Esto es a mi parecer el «descubrimiento» balmesiano: la transparencia esencial de la naturaleza de la inteligencia, en virtud de la cual el dinamismo del ser inteligente al irrumpir en la conciencia manifiesta inevitablemente la identificación del orden del pensamiento con el orden de la realidad. Kant tiene razón al exigir una intuición intelectual como puente entre el mundo lógico y la cosa en sí, pero se equivoca al creer que esa intuición

no existe. No existe en el conocimiento del cosmos, pero sí en el conocimiento de la psique: ¡y la psique también es algo! <sup>12</sup>.

Tongiorgi y su escuela <sup>13</sup> sufren un error de persepectiva cuando creen encontrar en la teoría de las tres verdades fundamentales la expresión de la solución balmesiana. Para Balmes las tres verdades son ciertamente objetos primitivos de conocimiento pero de ninguna manera acepta que se justifiquen por *el mero hecho* de ser objetos primitivos. Si aísla los pilares del conocimiento, es con el intento de señalar lo que la experiencia *por sí sola* debe justificar: las tres verdades son para Balmes el *non plus ultra* de la inteligencia humana no porque *se deben aceptar ciegamente* —acabamos de ver cómo exige la contraprueba de la experiencia noumenal— sino porque no son término de *una deducción* <sup>14</sup>. No todo se puede demostrar —porque no todo se puede deducir de premisas anteriores y entre los indemos-

<sup>12</sup> F. F., L. 9, c. 8, nos. 43 y 45: «La realidad permanente del Yo, considerada en sí misma y prescindiendo de las cosas que pasan en ella, es un hecho que sentimos en nuestro interior y expresamos en todas nuestras palabras, Si a esta presencia, esta experiencia íntima, se la quiere llamar intuición del alma, nosotros tenemos intuición de nuestra alma. Esta intuición se halla reproducida en todas las intuiciones particulares y en general en todas las afecciones internas, porque, si bien son fenómenos aislados, implicaban la intuición del Yo, por lo mismo que implican conciencia de sí propio». «Hay pues cierta intuición del alma en sí misma; esto es, hay una presencia del sentimiento de su unidad entre la muchedumbre, de su identidad entre la diversidad, de su permanencia entre la sucesión, de su duración constante entre la aparición y desaparición de los fenómenos».

<sup>13</sup> Cf. Tongiorgi, *Institutiones Philosophiae*, vol. 1, p. 425-428; *Ginebra, F.*, *Elementos de Filosofía*, p. 70, nos. 27-29; *Marxuach, F.*, *Compendium Dialecticae, Criticae et Ontologiae*, p. 111, n. 49; *Flori, M.*, *De Problemata Critico secundum doctrinam Iacobi Balmes*, p. 8-10; *Mercier*, *Criteriologie Générale*, n. 48; *Gény, P.*, *Critica de cognitionis humanae valore disquisitio*, n. 131; *Pellegrini y Torne B.*, *Epistemología Balmesiana*, ACIA, p. 127-140.

<sup>14</sup> Cf. F. F., L. 1, c. 24, n. 244: «Afirmamos, pues, la ley de contradicción, no sólo para nuestros conceptos, sino para las cosas mismas: el entendimiento aplica a todo la ley que encuentra necesaria para sí. ¿Con qué derecho? Inconscuso, porque es la ley de la necesidad. ¿Con qué razón? Con ninguna, porque tocamos el cimiento de la razón: aquí hay para el humano entendimiento el *non plus ultra*; la filosofía no va más allá. Sin embargo, no se crea que intente abandonar el campo a los escépticos, o atrincherarse en la necesidad, contento con señalar un hecho de nuestra naturaleza; la cuestión es susceptible de diferentes soluciones, que, si no alcanzan a llevarnos más lejos del *non plus ultra* de nuestro espíritu, dejen malparada la causa de los escépticos». Compárese con L. 1, c. 17, p. 163.

trables lo más radicalmente tal es lo que forma el supuesto de todo pensamiento. Pero indemostrable no es lo mismo que gratuito: la indemostrabilidad excluye el raciocinio, pero no la luminosa presencia intelectual de una realidad que se trasparenta sin necesidad de idea vicaria. En realidad, nunca es más clara nuestra unión cognoscitiva con la realidad que cuando la capta-  
*mos sin demostración...*<sup>15</sup>.

En resumen: el análisis de las tres verdades fundamentales, en la concepción balmesiana, representa solamente el planteo del problema; la solución es la experiencia del ser consciencial. Tongiorgi y su escuela han confundido el pórtico con el edificio.

También constituye un desenfoque del pensamiento balmesiano confundir, con Cuevas y sus continuadores, la descripción del sentido común y del instinto intelectual con un instintivismo arracional de factura reidiana. Nada más falso. Es verdad que Balmes afirma que las afirmaciones de sentido común no son fruto de un raciocinio, ni de la percepción abstracta de una necesidad lógica, ni de una experiencia estricta, pero como hemos tenido ocasión de ver en la segunda parte, todos los casos de sentido común obedecen a una percepción especial y cuasi-intuitiva de una motivación lógica. Más aún, el sentido común para ser legítimo guía en el campo del conocimiento debe poder resistir el examen de la razón: « Toda verdad de sentido común puede sufrir el examen de la razón »<sup>16</sup>, lo cual supone eviden-

---

<sup>15</sup> Cf., F. F., L. 1, c. 17, n. 163 y 164: « Nuestra existencia no puede ser demostrada: tenemos de ella una conciencia tan clara, tan viva, que no nos deja la menor incertidumbre; pero probarla con el raciocinio es imposible. Es una preocupación, un error de fatales consecuencias, el creer que podemos probarlo todo con el uso de la razón; antes que el uso de la razón están los principios en que ella se funda, y antes que uno y otro está la existencia misma de la razón y del ser que raciocina.

Lejos de que todo sea demostrable, se puede demostrar que hay cosas indemostrables. La demostración es una argumentación en la cual se infiere de proposiciones evidentes una proposición evidentemente enlazada con ellas. Si las premisas son evidentes en sí mismas, no consentirán demostración; si suponemos que ellas a su vez sean demostrables, tendremos la misma dificultad respecto a las otras en que se funda la nueva demostración; luego, o es preciso detenerse en un punto indemostrable, o proceder hasta lo infinito, lo que equivaldría a no acabar jamás la demostración ».

<sup>16</sup> F. F., L. 1, c. 32, n. 327.

temente que sus afirmaciones no son el resultado ciego de impulsos arracionales.

¿Qué significa, entonces, en el horizonte de Balmes la teoría del sentido común?... Es la expresión de una idea que desahorra con cariño siempre que se le ofrece ocasión: el hombre vive a expensas de su conocimiento, por eso un conocimiento instintivo lo pone en posesión de todo lo que es de imprescindible necesidad para la existencia: « Toda verdad de sentido común tiene por objeto la satisfacción de alguna gran necesidad de la vida sensitiva, intelectual o moral »<sup>17</sup>. Pero se trata aquí de un instinto *cognoscitivo*, de un instinto que actúa su dinamismo sólo ante la presencia inteligible de un objeto: « Lo que es natural en el hombre no es siempre enteramente fijo como en los brutos. En éstos el instinto es ciego, porque debe serlo donde no hay razón ni libertad. En el hombre las inclinaciones naturales están subordinadas en su ejercicio a la libertad y a la razón; por esto, cuando se las llama instintos, la palabra debe tener acepción muy diferente de la que le damos al aplicarla a los brutos »<sup>18</sup>.

Para Balmes, pues, el sentido común es el basamento psicológico natural de nuestras certezas, pero este basamento vale no por ser natural sino por estar en trasparente continuidad con lo real. Cuevas y su grupo han confundido el cimiento con el edificio.

Para Balmes no hay contradicción entre instintivismo, primitivismo y criticismo: los tres se amalgaman sin dificultad en la riqueza maravillosa de la intuición interior.

### 3. — *Diseño de la cosmovisión balmesiana.*

Comprobemos la riqueza de la solución balmesiana siguiendo rápidamente sus derivaciones en la concepción del universo.

*Puede existir una psicología metafísica como ciencia:* en efecto, la intuición consciencial nos entrega al complejo del « yo » y sus actos como cosas en sí. Poseyendo por otro lado principios trascendentales objetivados por la percepción de sus términos en

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> F. F., L. 1, c. 32, n. 326.

la misma realidad del « yo pensante », podemos por raciocinio establecer los supuestos metempíricos de la actividad consciente <sup>19</sup>.

*Puede existir una cosmología metafísica como ciencia:* en efecto, la intuición sensible de extensión injertada en las condiciones de inteligibilidad nos pone en contacto con un cosmos real independiente en su existir de todo conocimiento nuestro, y no sólo con su existencia sino también con algunas de sus características. Con todo esta cosmología nunca podrá llegar a penetrar en la esencia misma del universo corpóreo, porque nunca podrá superar la subjetividad radical de los sentidos. Deberá contentarse con establecer los supuestos metempíricos del cosmos en cuanto experimentado <sup>20</sup>.

*Puede existir una teodicea como ciencia:* en efecto, el principio de causalidad exige como supuesto metempírico último del hombre y del cosmos la existencia de un Ser Absoluto. Pero no es posible establecer una teodicea científica sobre el argumento ontológico: el orden ideal puro es incapaz de tocar el orden de las existencias <sup>21</sup>.

*Puede existir una ética como ciencia:* en efecto, el supuesto metempírico de la dependencia absoluta con que el hombre contingente se liga ontológicamente con Dios al mismo tiempo que se experimenta físicamente libre, es la ley moral absoluta <sup>22</sup>.

*Pueden existir ciencias matemáticas válidas para lo real:* en efecto, la intuición de extensión es objetiva e injertable en lo inteligible <sup>23</sup>.

*Pueden existir ciencias experimentales:* en efecto, espacio, número y tiempo, los tres elementos de todas las ciencias naturales y exactas, se reducen a relaciones universales fundadas en el ser y en la intuición de extensión <sup>24</sup>.

Así todos los elementos de nuestro espíritu se reducen a las ideas intuitivas de extensión, de sensibilidad, inteligencia y voluntad, y a las ideas indeterminadas, que a su vez se fundan todas en la idea de ser.

<sup>19</sup> Cf. F. F., L. 9, c. 6-12.

<sup>20</sup> Cf. F. F., L. 3, c. 4-6; c. 21.

<sup>21</sup> Cf. F. F., L. 10, c. 1-3.

<sup>22</sup> Cf. F. F., L. 10, c. 18-20.

<sup>23</sup> Cf. F. F., L. 3, c. 5.

<sup>24</sup> Cf. F. F., L. 8, c. 19.

De la idea de ser combinada con la del no ser nace el principio de contradicción, que por sí da origen solamente a conocimientos indeterminados. Para que la ciencia tenga un objeto realizable es necesario que el ser se le presente bajo alguna forma. Nuestra intuición nos ofrece dos: extensión y conciencia.

La conciencia nos ofrece tres modos de ser: sensibilidad o el ser sensitivo, inteligencia y voluntad.

La extensión considerada en toda su pureza, cual la imaginamos en el espacio, es la base de la geometría.

La misma extensión modificada de varias maneras y puesta en relación con nuestra sensibilidad es la base de todas las ciencias naturales o que tienen por objeto el universo corpóreo.

La inteligencia da origen a la ideología y a la psicología.

La voluntad, en cuanto movida por fines, da origen a las ciencias morales.

La idea de ser engendra el principio de contradicción, y con él las ideas generales e indeterminadas, de cuya combinación nace la ontología y que además circulan por todas las demás ciencias como un fluido vivificante.

Así concibo el árbol de las ciencias humanas: examinar las raíces de este árbol era mi objeto en la FILOSOFÍA FUNDAMENTAL »<sup>25</sup>.

## CONCLUSION

La crítica balmesiana engloba y rebalsa tanto al puro instintivismo como al realismo cartesiano.

Engloba y rebalsa el puro instintivismo, porque admitiendo con él la necesaria reducción del movimiento cognoscitivo a un impulso innato en sí no cognoscitivo por ser simplemente una tendencia operativa, niega absolutamente que tal impulso sea también ciego en su actuarse: es un *instinto intelectual*, es decir, una tendencia nativa que se actúa en presencia de un objeto inteligible.

Engloba y rebalsa al realismo cartesiano, porque admitiendo con él la necesaria conexión del mundo de las ideas con una intuición del ser —que en último término es la intuición de con-

<sup>25</sup> Cf. F. F., L. 10, c. 21, n. 280-288.

ciencia— niega que la experiencia *sola* justifique nuestro conocimiento. Universalidad y necesidad —alma de la ciencia— son productos exclusivamente intelectuales: el objeto presente a la inteligencia es una base, no es todo. Por eso, la presencia sola del ser en sí no soluciona el problema del conocimiento mientras el entendimiento no descubre en él la realización de las condiciones de inteligibilidad.

El verdadero origen del sistema crítico balmesiano se halla en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino; no que Santo Tomás hubiese construido una crítica total, sino que en Santo Tomás se hallaban esparcidos en diferentes tratados los elementos que Balmes conjugó en un conjunto viviente y armónico. Este es su mérito como filósofo: haber construido el conjunto, sin atenuar las dificultades del problema.

Para el Aquinatense como para Balmes: «hemos de buscar en la experiencia los fundamentos de nuestro conocer: el principio de contradicción fundamento del juicio, operación que constituye el lazo de unión de la mente con lo real; y el ser, fundamento de toda intelección. O mejor, hemos de buscar el fundamento de nuestro conocer: ese ser de quien depende la misma captación del principio de contradicción.

Y ese fundamento lo encontramos en la misma experiencia de nuestro conocer... Pero ¿qué es lo que respalda esta percepción de conciencia? Solamente la experiencia personal: con el que no la tenga todo intento de discusión será ridículo...

A la luz de estas ideas comprenderemos perfectamente el célebre texto del *De Veritate*: «Respondo diciendo que la verdad está en el entendimiento y en los sentidos, aunque de diverso modo.

« En el entendimiento está como algo que sigue al acto del entendimiento, y como conocida por el entendimiento. Sigue a la operación del entendimiento en cuanto que el juicio del entendimiento versa sobre la realidad según lo que ella es. Es conocida por el entendimiento en cuanto que el entendimiento reflexiona sobre su acto, conociendo no sólo su acto, sino también su proporcionalidad con la realidad: lo cual no se puede conocer sin conocer la naturaleza del acto; la cual no se puede conocer sin conocer la naturaleza del principio activo, que es el mismo entendimiento, en cuya naturaleza está el conformarse a las

cosas. Por consiguiente, el entendimiento conoce la verdad en cuanto reflexiona sobre sí mismo... »<sup>26</sup>.

A más de esta influencia —que da a la Crítica balmesiana su fisonomía definitiva— me ha parecido identificar también una reminiscencia de las descripciones kantianas del conocimiento, en la concepción de las ideas indeterminadas como proyección representativa de las condiciones de inteligibilidad, y en la explicación del tiempo y extensión como formas de la experiencia. No quiere esto decir que el sistema balmesiano sea kantiano: al contrario, es la defensa mejor orientada del realismo clásico. Sino que ha asimilado todo lo asimilable del análisis kantiano del conocimiento<sup>27</sup>.

Finalmente, en la noción personal balmesiana de evidencia —percepción de nexos universales y necesarios— se insinúa un derivado de las ideas claras y distintas cartesianas. Lo mismo se podría decir en alguna medida de la descripción del « yo pienso ». Reminiscencias y derivados kantianos y cartesianos han quedado perfectamente trabados en la estructuración radicalmente escolástica del pensamiento balmesiano: « los autores que nos ilustran no son sólo aquellos cuyas opiniones profesamos »<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> J. Adúriz, *La crítica fundamental del conocimiento en Santo Tomás de Aquino*, Ciencia y Fe, n. 5, p. 81-82-88. Sobre las ideas críticas de Santo Tomás de Aquino se han escrito en los últimos años infinidad de estudios. Entre ellos he preferido tomar como punto de referencia el artículo de este joven profesor argentino, porque expone de una manera sintética y convincente —apoyada en textos fundamentales no siempre considerados— la interpretación tomista que me parece más exacta.

<sup>27</sup> Cf. F. F., L. 4, c. 8, n. 54: « Aunque el filósofo alemán conviene con los escolásticos en la observación de las facultades primitivas de nuestro espíritu, se aparta luego de ellos, en las aplicaciones; y mientras aquellos van a parar a un dogmatismo filosófico, él es conducido a un esceptismo desesperante ».

<sup>28</sup> F. F., L. 3, c. 20, nota.

# UN DECENIO DE VERSIONES Y COMENTARIOS BIBLICOS EN LENGUA VULGAR

Por FLORENTINO OGARA, S. I.

## *Ayer y Hoy.*

La admirable Encíclica «Divino afflante Spiritu» de Su Santidad felizmente reinante Pío XII (30 Spt. 1943), a los cincuenta años de la Encíclica «Providentissimus», carta magna de los Estudios Bíblicos, ha dado un impulso extraordinario al deseo de investigar las Sagradas Escrituras y hacerlas accesibles a todos los fieles.

Con la actual disciplina eclesiástica respecto de las versiones en lenguas vulgares, no solamente a base de la Vulgata latina, sino aun de los textos originales, no se arguye ni supone en la disciplina anterior ningún error especulativo, sino simplemente la necesidad de una medida represiva de orden práctico, que ahora por un cúmulo de causas ha desaparecido.

Va mucho de ayer a hoy. Quien no olvide la invasión protestante del siglo XVI, estará muy lejos de admirarse que la Facultad Teológica de París se mostrara tan intransigente con muchas frases de Erasmo, que hoy se interpretarían en buen sentido y entonces parecían sumamente peligrosas.

A una consulta hecha el año 1526 a fines de julio sobre las paráfrasis Erasmiánas al Nuevo Testamento, y en el título XII, comentando la frase del célebre humanista: «Desearía que las Sagradas Escrituras se tradujesen a todas las lenguas» (*Sacras Litteras cupiam in omnes verti linguas*, Praefatio in Matth.), responde la Sorbona:

«Aunque las Sagradas Eserituras, a cualquier lengua que se traduzcan, sean por su naturaleza santas y buenas, sin em-

bargo se echa de ver cuán grave sea el peligro de permitir que las lean sin más ni más traducidas en lengua vulgar, sin ninguna explicación, los ignorantes y los simples que abusan de ellas ni las leen con piedad y humildad, como se hallan hoy muchísimos, y bastante lo han dado a conocer los Valdenses, Albigenes y Turlupinos, que tomando de ello ocasión han diseminado muchos errores. Por lo cual en estos tiempos, tenida en cuenta la malicia de los hombres, ha sido peligrosa y perniciosa la tal traducción, hablando sin distinción de todos los libros de la Escritura. Ni porque hubiera en alguna parte de ser útil a pocos, debería por eso permitirse sin más a todos. Porque en una cosa que no es necesaria para la salvación, más se ha de atender al provecho de muchos, prohibiéndola, que a la utilidad de pocos, permitiéndola con grave daño de la multitud: por lo cual justamente se ha condenado la tal traducción »<sup>1</sup>.

Nótese que la Facultad no habla de posibilidad de abusos, sino de abusos reales y gravísimos; e insiste en que la lectura de la Biblia no es necesaria para la salvación, como pretendían los herejes. Y más abajo, respondiendo al escándalo farisaico de Erasmo: « Exclaman que es indigno (*indignum facinus*) que una mujer o un curtidor hable de las Sagradas Escrituras... Por lo que a mí toca las leerá el labrador, las leerá el artesano, las leerá el picapedrero »; dice:

« Bien mirada la temeridad impudente de muchos el día de hoy, se ha de juzgar indigna fechoría que los idiotas y los simples lean juzgándolas por su propio juicio las Sagradas Escrituras traducidas a sus lenguas y disputen de ellas o disputando traten de las dificultades que encierran. ... Por eso no es medio apto para estos simples que lean indiferentemente cualesquiera de los Libros Sagrados traducidos a las lenguas romances: sino que la Iglesia les ha puesto un medio convenientísimo, que es el oír la palabra de Dios y frecuentar la predicación de ésta ». (Ibid. col. 872).

Al Cardenal Pacheco, Arzobispo de Jaén, se le ha pintado poco menos que como a un retrógrado, porque en el Concilio de Trento (el 3 de abril de 1546), fué el portavoz del partido prohibicionista. Se han recalcado las frases del Procurador del Concilio, Hércules Severolo: « la qual cosa [la versión en lenguas vulga-

<sup>1</sup> DESIDERII ERASMI, *Opera Omnia*. (Lugduni 1706), tom. IX, col. 371.

res] volevano i Spagnoli prohibire ad ogni modo. . . Ma li Italiani ancho i Francesi tutti li resistono ». Estas frases no concuerdan con la realidad, como se verá inmediatamente, ni con lo que dijo el mismo Massarelli, secretario, en nombre de los legados al Cardenal Pacheco. Véase en la Revista « Angelicum » t. 24 (1947), p. 140-167 un interesante y bien documentado artículo sintético del P. G. Duncker, O. P. « La Chiesa e le versioni della S. Scrittura in lingua volgare ». Que el Cardenal Pacheco fuera el principal representante de la restricción, no prueba sino la grande autoridad de que gozaba en el Concilio. Casi un mes antes (el 8 de marzo) había llamado también la atención por su elegante y elocuente informe el Teólogo Francisco Alfonso de Castro en el mismo sentido prohibicionista, y tanto él como otros merecieron especiales plácemes.

No estaba, pues, tan solo como se quiere pintar, el Cardenal Pacheco, con un grupito, naturalmente, de españoles.

Al presentarse para el Placet la siguiente consulta: *Utrum placeat habere unam editionem veterem et vulgatam in uno quoque idiomate, sc. graeco, hebraico et latino, qua omnes utantur pro authentica in publicis lectionibus etc.*, el Cardenal de Trento (Madruzzi) dijo: Sí; *placeat*, aun sin contar el griego, hebreo y latín, *in unoquoque idiomate*, extendiendo el sentido aún a las lenguas vulgares. En cambio el Cardenal Pacheco respondió que se omitieran las palabras *in unoquoque idiomate*. Diez Padres votaron con Madruzzi; catorce con Pacheco. Veintidós votaron por una única Vulgata latina, prescindiendo de las otras lenguas. Por donde se ve que Pacheco tenía mayoría en lo de las versiones a lengua vulgar.

El 5 de abril de 1546, fecha de la Congregación General Tridentina en que con más acaloramiento se discutió esta cuestión, estamos todavía muy lejos de 1758, cuando Benedicto XIV con justas restricciones permite las Biblias en lengua vulgar (Constitución *Sollicita ac provida*). Más de dos siglos de distancia. Se ve, pues, que la opinión de Pacheco no era sólo de algunos *españoles*, como lo hemos oído pronunciar con cierta punta de ironía.

Ni la Facultad de París, ni prelados como Antonio Filheul, Arzobispo de Aix, ni los Teólogos Franciscanos Bautista Castiglione y Vicente Lunelli, y el dominicano Ambrosio Catarini

Politi, hablaban de abusos posibles, sino de la tristísima realidad del contagio protestante. La votación Tridentina, más favorable a Pacheco que a Madruzzi, y la inflexible severidad de la Santa Sede aun después del Concilio son claro indicio de la necesidad que había de represión en este punto, por más que el decreto mismo del Concilio no llevara consigo este rigor.

Toda la diferencia estaba en que algunos pensaban que en aquella época de intensa propaganda protestante era moralmente imposible evitar el *abuso* si se permitía el uso, y en cambio otros insistían en que se permitiese el uso, tomando aquellas precauciones que impidieran el abuso.

De la severidad, que aun todavía más tarde guardó como norma de conducta la Inquisición española, dice con noble sinceridad F. Plaine: « No se puede dejar de reconocer que precisamente esta severidad fué la que preservó la península ibérica del doble azote de la herejía y de las guerras de religión que en otros países hicieron correr olas de sangre »<sup>2</sup>.

Recuérdese, por lo demás, que en aquel tiempo la predicación era mucho más bíblica y el pueblo aun en el teatro popular entendía alusiones que ahora serían verdaderos enigmas para la inmensa mayoría.

### *Versiones modernas (1937-1947).*

Hoy han cambiado las circunstancias de tal manera, que aunque no fuera más que por la misma peligrosísima abundancia y fascinación filológica de versiones y comentarios protestantes y racionalistas en las lenguas vulgares europeas, y arrinconada en parte la lengua eclesiástica latina, pedía la misma dignidad de la ciencia católica, que también en su campo surgieran otras versiones y otros comentarios. Grande y sin exageración admirable ha sido el avance de los estudios bíblicos de la última época, y este movimiento no se ha extinguido ni siquiera con los años turbulentos y económicamente difíciles que sucedieron a la primera guerra mundial del año 14 y han precedido, acompañado y seguido a la segunda, más trágica y devastadora.

---

<sup>2</sup> *Dictionnaire Biblique* (VIGOUROUX), art. « Espagnols (versions) de la Bible », t. II, col. 1956 (2.<sup>a</sup> tirada).

Basta fijarse en el último decenio, para ver con cuánta diligencia se han continuado obras de mucho aliento, comenzadas con anterioridad, y se han emprendido otras nuevas, principalmente en Alemania y Francia. Las nuevas versiones, ya totales, ya parciales, acompañadas muchas veces de comentarios en regla, o a lo menos de notas aclaratorias, hacen profesión de seguir los textos originales del Viejo y Nuevo Testamento, hebreo y griego respectivamente.

Desde que *A. Crampon* rompió la marcha con sus 7 tomos de *La Sainte Bible* comenzados en 1894 y felizmente terminados en 1904, los traductores, cada vez en mayor número, fueron publicando en sus respectivas lenguas nacionales Biblias enteras o libros particulares, no ya a base de la Vulgata latina, fuera de pocos casos, sino según el texto masorético y el griego. Sabido es que la Biblia de *Crampon* se publicó más tarde (1923) en un solo tomo, con algunas notas —quizá demasiado pocas— y lo accesible de la nueva forma y precio contribuyó sobremanera a su ulterior divulgación.

Recorriendo los boletines, las reseñas particulares y los catálogos bibliográficos de las grandes revistas *Revue biblique* y *Biblica* se puede seguir el movimiento ascendente de las nuevas versiones y comentarios, en el cual no ocupa el último puesto la *Biblia ilustrada* catalana de Montserrat, con buen acuerdo ahora traducida al castellano.

No tratamos de presentar una lista exhaustiva, —que sería muy difícil, pues el cierre de las fronteras no ha permitido hasta última hora el intercambio literario y todavía no han desaparecido las dificultades— sino de recordar algunas de las que parecen más dignas de atención, o empezadas o completadas a lo menos en este último decenio (1937-1947).

\* \* \*

En el vasto campo cultural que nos presenta la *lengua alemana*, muy de atrás era conocida y estimada por su valor científico la Biblia de Bona<sup>3</sup>, que en este último decenio se ha ido completando, sobre todo en la parte relativa al Antiguo Testa-

---

<sup>3</sup> *Die heilige Schrift des Alten Testaments...* - *Die heilige Schrift des Neuen Testaments...* Bonn, P. Hanstein.

mento. Su carácter es más científico que popular. Las introducciones son verdaderos tratados en que se ventilan las principales cuestiones acerca de cada libro, y en el comentario se intercala lo relativo a la Bibliografía particular de cada punto, y cuando el caso lo merece se añaden al fin breves síntesis de la cuestión en forma de *Excursus*, teniendo en cuenta los trabajos y las investigaciones más recientes. El criterio es vario según los autores: no en todos ni siempre suficientemente cauto ni fundado: hay acá y allá afirmaciones que no pueden probarse. La obra en su conjunto es de altísimo valor, intermedia entre los comentarios más amplios y los de vulgarización entre hombres cultos, pero no especialistas.

Justa celebridad ha adquirido el comentario a toda la Biblia publicado por Herder, de quien ha recibido su nombre<sup>4</sup>. Los tomos se fueron publicando según los terminaban sus diferentes autores, y así en 1938 apareció el tomo VIII con el libro de la Sabiduría y la profecía de Isaías; y en 1939 el tomo V con los libros de los Macabeos y el de Job. Como se echa de ver, la división de estos dos tomos contiene materias muy heterogéneas; pero téngase en cuenta que los Macabeos, que van en el tomo V, son los últimos libros históricos, con los que se cierra la serie de los cuatro tomos anteriores, y el libro de Job es el primero de los libros poéticos o didácticos, que siguen en los tomos VI y VII y terminan con el de la Sabiduría en el tomo VIII, en el cual comienzan con Isaías los libros proféticos que se terminan en el tomo X. Los tomos XI a XVI son del Nuevo Testamento. La obra se destina a los seglares cultos y ha sido recomendada por muchos Prelados. Dividida en secciones se va dando la versión de cada uno de los libros sagrados, y a continuación sigue un comentario, a veces un poco vago y aún inexacto, con aplicaciones a la vida cristiana, como reza el título. Es muy vario el mérito de los colaboradores, desde el más subido hasta el mediano y nada más, en casos particulares. Muy recomendable para la lectura espiritual y la predicación.

Una nueva versión y comentario del Nuevo Testamento<sup>5</sup> se inició en Ratisbona el año 1938. Se anunciaban 8 tomitos en 8.º y salían al público los primeros el tomo 2.º con el Evangelio

<sup>4</sup> Herders Bibelkommentar: *Die heilige Schrift für das Leben erklärt.*

<sup>5</sup> *Regensburger Neues Testament*: Fr. Pustet.

de San Marcos, traducido y comentado por *José Schmid*, y el tomo 5.º con el libro de los Hechos Apostólicos, versión y comentario de *A. Wikenhauser*. La colección tiene carácter popular de divulgación y evita todo estorbo de notas y de citas que puedan embarazar la lectura. Cada tomito consta de un promedio de 200 páginas, y resulta muy agradable para su manejo.

En medio de los elogios merecidos, acá y allá, han dado lugar a justos reparos.

Continuación de la edición complexiva « La Sagrada Escritura del Antiguo y Nuevo Testamento » de E. Henne es « El Nuevo Testamento traducido y comentado » de Constantino Rösch (Paderborn, 1937) <sup>6</sup>. En la edición de 1938 alcanzó la cifra de 700.000 ejemplares puestos en venta.

El mismo año 1937 publicaba en Stuttgart el P. Ketter los libros de Rut, Tobías, los Salmos y el Nuevo Testamento en la serie de la Biblia de Familia y salían también al público ediciones aparte, de los Salmos y del Nuevo Testamento <sup>7</sup>.

\* \* \*

Los católicos *ingleses* van teniendo poco a poco su nueva versión bíblica con el título general *The Westminster Version of the Sacred Scriptures*, hecha con singular esmero y dedicada a los sacerdotes, clérigos y seglares cultos, bajo la dirección de los PP. C. Lattey y J. Keating, ambos de la Compañía de Jesús. Va acompañada de interesantes comentarios, aptos para fomentar la más clara inteligencia del sagrado texto y una piedad ilustrada y sólida. Ya el Nuevo Testamento tocaba a su fin hace pocos años y del Antiguo habían aparecido solamente tres tomitos, Rut, Malaquías y el primer libro de los Salmos (Ps. I-XLI), Londres, 1939.

El P. G. O'Neill, S. I., publicó en 1938 con una excelente versión del texto hebreo, hermosa introducción y notas el libro de Job (*The World's Classic, Job*).

<sup>6</sup> *Die hl. Schrift des Alten und Neuen Testaments... Neues Testament*, übersetzt und erläutert, Paderborn, 1937.

<sup>7</sup> *Familienbibel*. Das Buch Ruth, das B. Tobias, d. B. der Psalmen, das Neues Testament (1937).

Por tratarse de la misma lengua inglesa, advertiremos aquí que América del Norte tiene también una nueva versión del Nuevo Testamento (*The New Testament*), debida al R. P. F. A. Spencer, O. P., estanpada en Nueva York en 1937.

\* \* \*

*Flandes y Holanda* nos presentan así mismo una muestra de su actividad bíblica en versiones católicas. En 1936-1937 apareció en Brujas la Biblia Católica (*De Katholieke Bijbel*) del R. P. L. Himmelreich, O. F. M.

Holanda ha seguido elaborando su versión bíblica de los textos originales acompañada de abundantes notas ya de carácter crítico literario, ya exegético y moral, bajo los auspicios de la Asociación Apologética intitulada « Petrus Canisius ». Las introducciones son muy breves; algunas notas, en cambio, se tachan de prolijas y no tan pertinentes, dado el carácter popular de la versión<sup>8</sup>. Los colaboradores son muchos y cada uno de ellos, como en la Biblia de Bonn, presenta independientemente su versión y sus notas.

\* \* \*

Una versión *croata* de la Sagrada Escritura, influída por la alemana de Henne, fué iniciada en 1940 por el Arzobispo de Sarajevo doctor Iván Sarić.

\* \* \*

En el Colegio Pontificio *Rúsico* salió recientemente a luz (1946), impreso en la tipografía Vaticana, el tomo que completa lo que faltaba del Nuevo Testamento en lengua rusa. El anterior contenía los Evangelios y ahora se añade todo lo restante. Es la primera edición católica rusa, y va enriquecida con muchas notas de valor dogmático y de suma oportunidad.

\* \* \*

---

<sup>8</sup> *De Heilige Schrift*, Amsterdam. En 1937 apareció el tomo I con los libros históricos del Antiguo Testamento, a los que en 1936 había precedido el tomo IV con los proféticos.

Justo es hacernos cargo de algunas otras versiones, que teniendo por base la Vulgata anotan sin embargo, cuando llega el caso, las discrepancias del texto original, o traducen conforme a éste, cuando la versión latina es ambigua.

En *Italia* es con mucha razón estimadísima la Biblia publicada por el R. P. M. M. Sales y continuada a la muerte de aquél por el P. G. Girotti, ambos dominicos, que tiene por base la conocida traducción de Martini calcada en la Vulgata latina, pero con notas que hacen ver las diferencias de redacción respecto de los originales. La exposición es sobria en los comentarios debidos a la pluma del insigne P. Sales y muy docta y erudita en los de su continuador, que más bien peca por exceso, extendiéndose en cuestiones críticas y apoloéticas, algunas de las cuales no parecen merecer tanto espacio. Es obra sumamente recomendable, y el editor Marietti la ofrecía a precios inusitadamente bajos <sup>9</sup>. En 1939 salió el vol. VI, con los libros Sapienciales, Proverbios, Eclesiastés, Cántico, Sabiduría y Eclesiástico a cargo del P. Girotti. Del P. Sales fué el tomo V (Salmos) —el último que salió a su nombre— editado por « Berruti e Marietti », 1935.

Cinco volúmenes muy manejables en 16° contiene la Biblia italiana reeditada por Adrián Salani, a cargo de un grupo de traductores y anotada por José Ricciotti (1939). Está calcada sobre la Vulgata, pero se han introducido correcciones y mejoras conforme al texto original, aunque todavía quedan acá y allá algunas inexactitudes y negligencias.

Recientemente todavía, el año pasado, 1947, salió de las prensas de Florencia (A. Salani) el deseado 2.º tomo de la Biblia italiana, traducida de los textos originales bajo la égida del Pontificio Instituto Bíblico de Roma y la inmediata dirección del R. P. Alberto Vaccari, S. I. Hacía ya cuatro años que había salido el 1.º, y se les hacía largo el intervalo de tiempo entre uno y otro a los hombres cultos que desean vivamente poseer una versión italiana que corresponda a las exigencias científicas.

El primer tomo —todo él, versión y notas, del P. Vaccari— abarca el Pentateuco. En el segundo tomo, que comprende los primeros libros históricos, aparecen dos nuevos colaboradores: la versión y las notas de Josué son obra del arzobispo de Sena,

<sup>9</sup> La Sacra Bibbia commentata. Torino, L. I. C. E.

Mons. Mario Toccabelli; los Jucees llevan la firma del P. Arnaldo Parenti, fallecido (1944) cuando más prometía su actividad, y así mismo la versión de los libros de los Reyes (1.º y 2.º, Vg. 3.º y 4.º) desde el cap. 8 del libro 1.º (resp. 3.º).

Todo lo demás, Rut, Samuel, y los 7 primeros capítulos del 1.º de los Reyes (respectivamente 3.º) se debe a la mano del P. Vaccari, como también todas las notas de ambos libros de los Reyes.

La obra completa está calculada en forma que se encierre en nueve volúmenes en 8.º, con los dos publicados; el 3.º completará los libros históricos restantes; el 4.º y 5.º contendrá los libros poéticos o didácticos, ya publicados aparte por el P. Vaccari, el 6.º y 7.º se reservan para los libros proféticos, y por fin el 8.º y 9.º se consagran al Nuevo Testamento: se espera que la obra pueda acelerar su ritmo, toda vez que varios de los colaboradores tienen materias preparadas y aun publicadas aparte: así, por ej.: el P. Juan Re, S. I., editó recientemente por 3.ª vez su apreciadísima versión y notas de los Santos Evangelios y epístolas de San Pablo.

De grande interés y actualidad son las introducciones y las notas, no muchas estas últimas, pero muy selectas y eruditas.

\* \* \*

Mucho más rápidamente que la Biblia anterior se ha ido en *Francia* completando —ignoramos si hasta su término definitivo— la Biblia con notas —por el estilo de la conocida y apreciada de Fillion— comenzada por el canónigo Luis Pirot, aventajado ex alumno del Instituto Bíblico, y continuada, después del fallecimiento de éste (5 de diciembre 1939), por el canónigo *A. Clamer*, profesor en el Seminario Mayor de Nancy. Los tomos calculados para el total son doce y han ido saliendo sin orden numérico, según terminaban su materia los diversos colaboradores: de ahí que, después de otros que hemos visto, haya aparecido en 1940 el que comprende los libros del Levítico, Números y Deuteronomio, debidos al mismo señor Clamer, director de la obra. A cada colaborador se deja la responsabilidad de su parte correspondiente; de

<sup>10</sup> La Sacra Bibbia, tradotta dai testi originali con note a cura del Pontificio Istituto Biblico di Roma. Firenze, Stab. Graf. A. Salani.

aquí procede no poca variedad y aun tal vez divergencia de criterio. Véase, por ejemplo, lo que escribimos en *Civiltà Cattolica* 17 de agosto de 1935, pp. 404 ss., acerca del tomo IX (San Mateo y San Marcos) y el 18 de abril de 1936, págs. 150-154, donde a nuestro pesar, pagado el tributo de las justas alabanzas, hubimos también de hacer ciertos reparos a algunas notas de *L. Marchal* y del R. P. *Braun*, O. P. a los Evangelios de San Lucas y de San Juan, que respectivamente comentan en el tomo X<sup>11</sup>.

Carácter de vulgarización, con miras a la gente culta, pero no especialista, tiene la preciosa serie de tomitos manuales de la colección VERBUM SALUTIS, dedicados al Nuevo Testamento con versión del texto original y comentario sobrio, enriquecido de notas en las que se ilustran algunos puntos particulares o se remite al lector a otras obras de autores antiguos y modernos, católicos y acatólicos. Nos gustaría que éstos escasearan más en alguno de los comentarios. La obra sigue felizmente su camino y el público muestra el aprecio de ella, agotando rápidamente las ediciones, no sabemos si numerosas o no, que aparecen hasta veinte veces reestampadas en varios de los Evangelios, que fueron los primeros en salir. La misma presentación es fina y distinguida y lo gracioso de los tomitos invita a leer<sup>12</sup>. Los autores, A. Duran, José Huby, A. Boudou, A. Valensin, todos de la Compañía de Jesús, y el R. P. D. Buzy, S. C. J. (de Betharram) son ventajosamente conocidos. Recientemente han aparecido dos nuevas firmas: la del P. J. Bonsirven, S. I. (1943) que traduce y comenta la epístola a los Hebreos, y la de Mr. Fr. Amiot, (1946), que nos ofrece en la misma forma la epístola a los Gálatas y las dos a los Tesalonicenses.

Obra de mayor aliento son las versiones y comentarios que salen a nombre de la famosa escuela dominicana de Jerusalén (Etudes Bibliques). En 1939 apareció el volumen de *Chaine J. «La 2.<sup>e</sup> Epître de Saint Pierre. Les Epîtres de Saint Jean. L'Epître de Saint Jude»*.

En 1937 aparecía el comentario del P. Allo, O. P., a la 2.<sup>a</sup>

<sup>11</sup> *La Sainte Bible. Texte latine et traduction française d'après les textes originaux avec un commentaire exégétique et théologique...* tome X, París, Letouzey et Ané, 1935, pp. 540.

<sup>12</sup> VERBUM SALUTIS. *Commentaire du Nouveau Testament*. Gabriel Beauchesne et ses fils, édit. París.

epístola a los Corintios, al que dos años antes, 1935, había precedido el Comentario a la primera. En 1938 publicaba el mismo la 3.<sup>a</sup> edición de su célebre comentario al Apocalipsis.

Ultimamente acabamos de ver en la misma serie la versión y comentarios del R. P. C. Spick, O. P. (1947): *Les Épîtres Pastorales* (Saint Paul), digno de sus hermanos, modelo de ciencia profunda y de piedad. Sin descuidar en nada los derechos de la erudición, se ha atendido en este volumen de un modo especial a la parte práctica de la vida del espíritu.

Otra versión francesa nos promete la misma Escuela Bíblica de Jerusalén, bajo la dirección de una Junta compuesta de notables especialistas, tanto de la Orden de Predicadores como de otras órdenes y congregaciones, y de varios otros profesores de Sagrada Escritura. Se aplicará especial estudio a la crítica literaria y cada uno de los libros se irá editando por separado, para reunirlos después tras una nueva revisión.

\* \* \*

En la primera Semana Bíblica del *Brasil*, celebrada en San Pablo (3-8 feb. 1947), se tomó el acuerdo de preparar una versión portuguesa de la S. Escritura, conforme a los textos originales.

En la *península ibérica* debemos recordar la magnífica versión y comentarios de los Monjes Benedictinos de Montserrat comenzada en 1926, rápidamente continuada, y en vías de ser traducida del catalán al castellano<sup>13</sup>. La edición espléndida, el comentario en notas abundantes y «sobriamente técnico» como dice el prólogo, la abundancia y lujo de las ilustraciones hacen que esta Biblia sea, en conjunto, de lo mejor que se ha presentado. Lleva en la parte superior de las páginas dos columnas, de las que la más estrecha y con tipo menudo, elegante, y claro contiene la Vulgata latina, y otra columna más ancha de tipo mayor presenta la versión liberal de los textos originales. Las notas son críticas y exegéticas y allí aparecen con hermosos caracteres hebreos o griegos las palabras o frases que merecen discusión.

Hubiéramos deseado, v. gr., en el comentario a Isaías (To-

---

<sup>13</sup> *La Biblia*. Versió dels textos originals y comentari pels Monjos de Montserrat. Monestir de Montserrat.

mo XIII) menos facilidad en condescender con algunas suposiciones infundadas de Duhm, pero el carácter general de la colección es muy otro.

Por el interés particular que tienen para los lectores de CIENCIA Y FE, nos merecen capítulo aparte las recientes versiones bíblicas *en castellano*, parciales o totales.

Una esmerada versión del libro de la Sabiduría, con una breve introducción y con pocas, pero muy oportunas y eruditas notas, publicó el P. Romualdo Galdos, S. I. Citamos de memoria y no podemos precisar la edición ni su fecha.

En 2.<sup>a</sup> edición salió en Madrid, 1943, el libro de M. I. Sr. D. Daniel García Hughes: « Los Santos Evangelios de N. S. Jesucristo. Versión del griego, introducción y comentarios ».

No faltan muestras de vitalidad bíblica en la *América de lengua española*.

Un verdadero alarde del arte tipográfico es la lujosísima edición *in folio* de « Los Cuatro Evangelios de Nuestro Señor Jesucristo », prólogo, texto revisado y notas por el R. P. José J. Réboli, S. I., con xilografías de Víctor Delhez, explicadas por el presbítero doctor Juan R. Sepich. Editorial Guillermo Kraft Lt. Buenos Aires, 1944.

El texto utilizado es el de Petisco Torres Amat, cercenada la parte parafrástica y más ceñido al original griego; con una amplia introducción de 65 páginas y abundantísimas y muy variadas notas de autores antiguos y modernos.

\* \* \*

En 1921 Mr. Dr. Juan Straubinger editó el Nuevo Testamento, 2.<sup>a</sup> edición 1942, (Buenos Aires), a base de Torres Amat, con retoques y no pocas notas.

Item toda la Biblia en la misma forma, y el libro de Job aparte.

\* \* \*

No hemos podido ver la *Biblia Colombiana*, que suponemos habrá continuado su marcha.

Como magnífica prueba del refluorecimiento de los Estudios

bíblicos en España, saludamos con júbilo las dos nuevas versiones españolas, tan elegantemente publicadas por la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). La conocida ya por el nombre de sus traductores y anotadores con el título de Nácar-Colunga (volumen único) publicada en dos ediciones, y la que acaba de aparecer con los nombres de Bover-Cantera el año 1947. En ambas ha sido extraordinario el éxito editorial y el entusiasmo de los hombres cultos.

En su prólogo a la 2.<sup>a</sup> edición (1947) dicen los traductores, el M. I. S. D. Eloíno Nácar Fuster, Canónigo Lectoral de la S. I. C. de Salamanca, y el M. R. P. Alberto Colunga, O. P., Profesor de Sagrada Escritura en el Convento de San Esteban y en la Pontificia Universidad de Salamanca: « La Sagrada Biblia fué acontecimiento editorial del año 1944. En un año quedó agotada una edición de 15.000 ejemplares. Y esto casi sólo en España, pues, a causa de las circunstancias creadas por la guerra mundial, fueron pocos los ejemplares que pasaron el Atlántico. Prueba clara y terminante del ambiente espiritual reinante y del ansia que había de una Biblia traducida a base de los textos originales ». A continuación copian algunas felicitaciones de las más importantes entre las muchas recibidas, como son la de Mons. Montini, Vicesecretario de Estado, a nombre de Su Santidad, la del Eminentísimo Card. Pizzardo y por último la del Emmo. Card. Tisserant, que entre otras frases muy encomiásticas dice: « Vuestra noble empresa, honra de las letras españolas, es una nueva prueba de la renovación de los estudios bíblicos en vuestra nación, que con justicia ha sido llamada la nación teológica » <sup>14</sup>.

Cuando aún estaba vivo el entusiasmo producido por la anterior versión, se renovó la admiración y la alegría con una nueva sorpresa: en la misma editorial y casi con idéntica presenta-

---

<sup>14</sup> *Sagrada Biblia*. Primera versión directa al español de los idiomas originales, hebreo y griego. Prólogo del Nuncio de S. S., Madrid, 1944.

*Item*, 2.<sup>a</sup> edición corregida en el texto copiosamente, aumentada en las notas. Prólogo, etc. id. 1947.

Este es el título que va en las elegantes cubiertas que envuelven la pasta y el libro encuadernado. El título interior dice sencillamente: *Sagrada Biblia*. Versión directa de las lenguas originales...

ción aparecía la Biblia preparada por el P. José María Bover, S. I. y D. Francisco Cantera Burgos. Está dividida en dos tomos de muy fácil manejo: el primero abarca desde el Génesis hasta Sabiduría y el segundo todo lo restante desde Eclesiástico hasta Apocalipsis <sup>15</sup>.

En el prólogo, firmado por los dos traductores y anotadores principales, nos dice la parte que corresponde a cada uno de ellos, como también a otros varios traductores, anotadores o auxiliares, como son el P. Félix Puzo, S. I. a quien se debe la versión de los Macabeos con su introducción y notas, el R. P. Fernando Valle, de la Congregación de los Sagrados Corazones, que ha versificado felizmente los Salmos, y el Dr. D. Federico Pérez Castro, Profesor adjunto de la sección de Filología semítica en la Universidad Central y Secretario del Instituto Arias Montano del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, que ha prestado asidua cooperación al doctor Cantera en la revisión de puntos difíciles, cotejando la versión española con otras modernas alemanas, inglesas, etc.

Dejando aparte otros grandes méritos, que, si Dios quiere, más adelante haremos resaltar, no podemos pasar por alto el que se refiere a la crítica de los textos originales. Copiamos con satisfacción estas frases del prólogo: n. 2. pág. XX: « Esta importante novedad de nuestra obra desea servir al lector que busque algo más que una lectura corriente de los Sagrados Libros, ayudándole a formarse juicio exacto sobre el texto y sus problemas en pasajes difíciles, tan frecuentes en el original hebreo, y a la vez anhela estimular estos trabajos en España. Quien atentamente considere esa parte de nuestra labor —ingrata y dura—, podrá comprobar nuestro altísimo aprecio del texto tradicional y de la Vulgata (harto a menudo abandonados con sobrada expedición por críticos y traductores) ». Sólo este paréntesis,

---

<sup>15</sup> *Sagrada Biblia*. Versión crítica sobre los textos hebreo y griego, por el R. P. JOSÉ MARÍA BOVER, S. I. consultor de la Pontificia Comisión Bíblica y Profesor de S. Escritura en la Facultad Teológica del Colegio Máximo de San Ignacio (Barcelona-Sarriá), y FRANCISCO CANTERA BURGOS, Catedrático de hebreo en la Universidad Central y Director del Instituto Arias Montano de Estudios hebraicos y Oriente Próximo.

que juzgamos de capitalísima importancia y cuya verdad en tantas ocasiones hemos podido compulsar con disgusto, nos da un avance del sólido criterio de la obra <sup>16</sup>.

## NOTA

Acabamos de ver anunciada una nueva versión y comentarios en italiano bajo la dirección de Mons. Salvador Garófalo, profesor de exégesis bíblica en el Atenco Pontificio Urbano « de propaganda fide » y con la colaboración de numerosos profesores de las Facultades Teológicas, Seminarios e Institutos Religiosos de Italia. Han salido ya de las prensas *Las epístolas católicas* de Santiago, San Pedro, San Juan y San Judas por Pedro de Ambroggi y *Daniel* por Juan Rinaldi C. R. S. El editor es MARIETTI, Turín.

Igualmente, después de escritas estas cuartillas, hemos visto, editado por Desclée, De Brouwer en Buenos Aires, el Nuevo Testamento con gran copia de notas por Mons. Straubinger.

También nos llega a última hora noticia de una nueva Biblia católica en Suiza.

---

<sup>16</sup> Bien merecen estas dos versiones que les dedique nuestra Revista mayor espacio.

Los aciertos en ambas son grandes y extraordinarios. Pero la versión y las notas son obra humana, y no solamente hay aquello de que cada uno tiene su parecer y su voluntad en cosas opinables:

*Velle suum cuique est, nec voto vivitur uno*, sino también las necesarias deficiencias anejas a la fragilidad humana.

Reservamos para más adelante, con ocasión de estas y otras versiones modernas, la modesta aportación de algunas observaciones personales.

# LA VERDAD Y LA MENTIRA EN EL TESTIMONIO

Por ANTONIO ENNIS, S. I.

*Al morir prematuramente el R. P. Antonio Ennis, S. I., en diciembre de 1947, como anunciamos en nuestra Revista (nos. 11-12, 1947, pág. 108), dejó inconclusos varios trabajos que estaba redactando. Entre ellos encontramos terminado este interesante estudio que publicamos tal como lo dejó su autor, y en homenaje póstumo al que fué inteligente y entusiasta colaborador de las publicaciones de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel.*

LA DIRECCIÓN.

## PRIMERA PARTE

### DOCTRINA GENERAL

- I — Planteamiento del problema
- II — Noción y descripción de la mentira.
- III — La conciencia en la mentira.
- IV — Clasificaciones

## SEGUNDA PARTE

### LOS DETECTORES DE COMPLEJOS Y LA MENTIRA

- I — Criterio común
- II — Fundamento general de los detectores
- III — El procedimiento asociativo
- IV — Observaciones críticas y técnicas.
- V — Procedimiento de Luriá
- VI — — Conclusión

## PRIMERA PARTE

### *Doctrina general.*

I. — Por verdad en el testimonio podría de suyo entenderse la verdad absoluta, o la correspondencia de lo atestiguado con la realidad objetiva. Pero como en el Tema está contrapuesta a la mentira en el testimonio, su valor corresponde a la veracidad subjetiva, a la sinceridad, o sea, a la verdad psicológica, y no a la lógica. Es por lo mismo una función subjetiva, un estado interno del testigo, más que una relación entre su dicho y la realidad externa. De modo que si establecemos que el testigo expone su sentir tal cual reluce en su mente, tenemos esta verdad psicológica. Bien puede ser que el elemento mnemónico haya sufrido en él radicales transformaciones; puede haber sido sumamente deficiente el proceso perceptivo; puede la moción haber obnubilado sus facultades, y el movimiento pasional puede haber provocado una tergiversación de la realidad objetiva; si empero el testigo expone sinceramente su contenido mental, tenemos verdad psicológica en el testimonio, si bien acaso distemos mucho de la verdad objetiva o histórica. Esto último no arguye que falte verdad psicológica en el testimonio, sino que ésta no basta para la valoración jurídica del mismo. Pues aunque no haya habido adulteración consciente de la imagen-recuerdo, pueden diversos factores, más o menos conscientes, traicionar su sinceridad e introducir en la exposición elementos fantásticos, o interpretativos, o tendenciosos.

Como quiera, pues, que la verdad psicológica está caracterizada por el deseo y el propósito de trasladar fielmente al testi-

monio el contenido mental, cuanto se diga sobre el proceso antagónico, que es la mentira, ilustrará la noción misma de la verdad psicológica; y cuanto sirva para excluir la mentira del testimonio, contribuye a establecer en el mismo la verdad psicológica. Por esto, nos basta tratar directamente de la mentira en el testimonio para que se entienda la doctrina referente a la verdad, sin necesidad de repetir a propósito de ésta lo que de aquélla dijéremos.

II. — Es la mentira una expresión o testificación conscientemente falsa, una consciente alteración de la verdad objetiva. (E. Stern). Esta noción basta para distinguirla del error y de la ilusión. Del error difiere por la conciencia, que es esencial en la mentira propiamente tal. De la ilusión, porque en ésta cree el sujeto en la realidad objetiva de lo que percibe o dice.

Algunos autores, p. e. Duprat, llaman mentira a cualquier hecho psico-sociológico que tienda a introducir en el espíritu de los otros, una creencia positiva o negativa, que no esté de acuerdo con lo que el autor supone ser la verdad. Para ellos por consiguiente, la anfibología, p. e., y la simulación son mentiras en sentido estricto. Pero, como advierten atinadamente Baldwin y Sidgwick, hay entre ellas una distinción que, aunque parezca casuística, está nítidamente establecida por el uso común, además de responder a diversos procesos psicológicos.

Sto. Tomás, y con él comúnmente los filósofos, como Kant y Fichte, distingue tres elementos en la mentira: 1) una falsedad material, que está constituida por la oposición entre la palabra y el pensamiento; 2) una falsedad formal, que convierte a aquella falsedad material, que puede ser debida a una anomalía psicofisiológica, en una función deliberada y consciente, y consiste en la voluntad de decir algo diverso de lo que se piensa. Estos dos elementos son los constitutivos esenciales de la mentira. El tercero no es un elemento esencial, sino el efecto propio de la mentira, y consiste en la intención de engañar.

Como no pretendo hacer una disertación filosófica, bástame señalar la coincidencia de representantes de tan diversas escuelas, aun difiriendo en otras cosas, en proponer como elemento esencial de la mentira, la oposición consciente de lo que se dice y manifiesta con lo que se piensa y recuerda. Este es el aspecto que interesa más al psicólogo; es también el que más aplica-

ción tiene en los procedimientos judiciales; y en sorprender esta oposición por sus efectos psicofisiológicos se esfuerzan los llamados detectores de complejos, como expondremos en la segunda parte de esta monografía.

Por ser de importancia secundaria para nuestro intento el determinar si la tendencia a introducir en el espíritu de otros el engaño es elemento esencial o solamente efecto propio de la mentira, volvamos la consideración a esa típica oposición de actitudes psicológicas para describirla en pocos rasgos.

Cuando hay estado de duda mental, se produce en el sujeto una característica oscilación psíquica entre dos términos opuestos; términos que se consideran como objetivados, como trans-subjetivos. Si en este caso interviene la necesidad de decidir una línea de acción, se podrá abrazar uno de los términos opuestos dándole valor pragmático, sin negar por eso los títulos de la parte opuesta. Se admite la posibilidad de error, pero se justifica la superación del estado de perplejidad por causa de una exigencia biológica o social, en que radica la serenidad psicológica del que toma una resolución prudencial sin previa evidencia de la relación de objetividad.

Ambos estados mentales, aunque de diverso valor, pueden señalarse en el proceso psicológico de la mentira. Se produce también una oscilación psíquica entre dos términos, no ya objetivos, sino puramente subjetivos, de estados mentales. El uno, el que se supone verdadero, se le aparece como dotado de valores tales que exigen la adhesión mental; el otro, como destituído de estas características. Toma también una resolución pragmático-expresiva revestida de caracteres de objetividad, pero dando la preferencia al término al que sabe que no le corresponde. Por lo mismo la falsificación redundará en la actividad misma prescindiendo de su relación objetiva. Precisamente la existencia simultánea de esta doble actitud mental contradictoria, es la que da su fundamento a los detectores de complejos, por causa de su irradiación, por su interferencia con otros procesos psicológicos, y por los reflejos psicofisiológicos que provoca.

Podemos, pues, caracterizar psicológicamente a la mentira por esta doble actitud mental, por la que se piensa una cosa como verdadera y se expresa su contradictoria como si lo fuera, sabiendo que no lo es. De ahí el esfuerzo en buscar un efecto de vero-

similitud, la habilidad de entretener todos los hilos de la urdimbre, la sagaz combinación de los elementos lógicos, que al dar aparente consistencia a la narración o testificación, faciliten la decepción del oyente. Mientras que al contrario, la falta de verosimilitud, de cohesión interna y de justificación de las pretendidas reacciones psicológicas son criterio lógico que arguye la falsedad del testimonio.

III. — La noción misma de mentira supone que ésta es consciente. Si falta conciencia, habrá automatismo, habrá anomalía o error, pero no mentira. Los dos casos extremos están representados por la mentira premeditada y fríamente calculada, y por la Pseudología Phantastica, como la llama Delbrück, la cual supone y procede de un estado psíquico anormal.

Entre estos dos extremos, hay innumerables grados en la claridad de la conciencia. Lipmann y Plaut nos ofrecen un estudio completo de la materia, que no creo del caso resumir aquí; bastará que indique algunos casos típicos muy frecuentes. Sin llegar al estado patológico, muchos adultos tienen marcada tendencia a sobreponer a los elementos perceptivos, otros que son productos de sus lecturas y conversaciones o meras proyecciones de sus tendencias y deseos, sin que puedan trazar límites definidos entre lo observado y lo sobreañadido, aun cuando adviertan que no todo lo que afirman es verdadero.

Los lapsus de la memoria son comunes a todos los hombres, más algunos tienen especial tendencia a llenar con suposiciones y recuerdos las lagunas de la memoria. Principalmente se advierte esto de modo generalizado durante los períodos de evolución, en que el elemento subjetivo-emotivo adquiere una importancia fundamental, como p. e. en la pubertad, como lo manifiestan las observaciones y experimentos de W. Stern, Bühler, y otros muchos. El análisis de estos casos pertenece a otros aspectos de la psicología del testimonio; por eso me contento con indicarlo de paso. Lo mismo, y con más razón, hay que advertir sobre las mentiras de los niños, que no tienen tan definida en su conciencia como el adulto la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, entre la vivencia y la verdad; y que por lo mismo tienden a objetivarlo todo, a observar mal, a dar valor afectivo a palabras que lo tienen perceptivo en el adulto, y aun a expresar

incorrectamente lo que piensan. Con razón insistía W. Stern en el cuidado con que hay que admitir su testimonio.

En cambio, la mentira tipo del adulto normal es fundamentalmente consciente, aunque puede llevar entremezclados algunos elementos inconscientes, como los puede tener el testimonio más sincero. A medida que va disminuyendo esta conciencia fundamental, la mentira tiende a convertirse en un fenómeno patológico, que conserva el elemento material, pero no el formal de la mentira. Ya se sabe que Kräpelin (y con él concuerdan Berger, Aschaffenburg y Jaspers) confesaba que se hacía cada día más reservado para la admisión de una simulación sin perturbación psíquica. Es verdad que se refería a una simulación mantenida largo tiempo.

IV. — Varias clasificaciones hay de la mentira, y es muy corriente una basada en las intenciones del mentiroso. Según ésta, distingue: la mentira maliciosa, que tiende a hacer daño a otro; la lúdica, cuya finalidad es el interesar y alegrar; la ofensiva, que tiende a buscar una utilidad para sí o para otro, como las convencionales para despedir cortésmente a los visitantes importunos, o para librarse de preguntas embarazosas; la egoísta, que tiende a alejar de sí las sospechas, o a prevenir los daños y perjuicios que de sus actos le pueden sobrevenir. No deja de tener utilidad esta consideración de las intenciones del mentiroso, ya que puede ponernos en guardia cuando el testimonio roza los intereses del testigo. ¿Quién no sabe la facilidad en mentir que tienen algunos para tutelar sus propios intereses, o para poner a salvo a un pariente o a un amigo, o simplemente a una persona que le inspire simpatía o compasión?...

Basándose en los elementos esenciales de la mentira, Sto. Tomás distingue las mentiras por exageración de lo que entiende ser la verdad (las positivas de Duprat), y las mentiras por disminución o supresión (las negativas de Duprat).

Otra hay muy interesante y, según creo, de más utilidad práctica. La propone S. Agustín, y casi coincide con la de E. Stern. De la combinación de ambas, propongo la siguiente, fundada en la finalidad de la mentira. Usaré en parte las expresiones lapidarias de S. Agustín.

1) «*Ut et nulli prosit et obsit alicui*»: daña a alguno, sin que este daño esté compensado por ninguna utilidad correspon-

diente: falsa denuncia, calumnia, y en general, la mentira maliciosa. 2) « Ita prodest alteri ut obsit alteri »: dañosa a uno, útil para otro: hacer recaer la acusación o la culpa en otro, para librarse. 3) « Et prodest alicui et nulli obest »: a ninguno hace daño, y tiene fin utilitario: las convencionales para salvar una situación embarazosa, o para guardar un secreto profesional; o las que tienen por fin salvar a otro de un peligro, etc., etc. 4) « Placendi cupiditate de suaviloquio »: las mentiras lúdicas, las de solaz y entretenimiento. 5) « Merum mendacium »: mentir por mentir, que es casi patológico, y se acerca a la Pseudologia Phantastica.

## SEGUNDA PARTE

### *Los detectores de complejos y la mentira.*

I. — El problema que se nos propone en esta segunda parte, es: ¿Cómo puede averiguarse si un determinado testimonio está invalidado por lo menos en parte por la mentira?... Prescindimos, como en toda esta monografía, de los casos patológicos.

El primer criterio, y el más común y obvio, que sirve para sorprender la existencia de la mentira, es la falta de verosimilitud y de coherencia en el relato; las contradicciones que no tengan otro justificativo, y otros criterios análogos que se estudian en la psicología general del testimonio. Para aplicarlos a nuestro caso, basta averiguar si la inexactitud que se haya encontrado hay que atribuirle a la variación o mutilación consciente del relato, o a otras causas psicológicas. Como estos criterios pertenecen a la psicología general del testimonio, no entro en pormenores. Trataré solo de los medios especiales de averiguar la existencia de la mentira en el testimonio.

Lo mismo dígame del interrogatorio general, cuya técnica psicológica se ha de exponer en otra parte, aunque aquí la supondré conocida.

II. — La primera clase de medios especiales, se puede tomar de la observación común y cotidiana sobre las alteraciones expresivas que presentan muchos mentirosos: su actitud perpleja, los movimientos involuntarios de manos, rostro, o de todo el

cuerpo; las risas inmotivadas; la repetición de frases estereotipadas; las modificaciones vaso-motoras, etc., todo lo cual no vale propiamente como prueba, pero puede reforzar una sospecha, como advierte Stein.

De más interés científico, y de más complejidad también, es la aplicación de los detectores (tanto psíquicos como mecánicos) de complejos, a la comprobación del testimonio. Varias teorías se han propuesto, y diversos métodos se han ensayado. Haremos referencia a algunos más típicos y que presentan mayor verosimilitud, comenzando por el procedimiento de las asociaciones.

El fundamento general que justifica la aplicación de estos que podríamos llamar reactivos psíquicos o psicofisiológicos, es la simultánea existencia de aquella doble actitud mental que antes describimos, y de la cual el sujeto tiene interés en ocultar precisamente la faz que le parece la verdadera. Esta actitud ambivalente produce un conflicto psíquico. De los efectos dinámicos de este conflicto se valen los psicólogos para descubrir la mentira.

III. — Jung estableció el procedimiento de las asociaciones para descubrir los complejos psicoanalíticos. Wertheimer y Klein fueron los primeros en intentar aplicarlo a la investigación de las reacciones emocionales de los criminales. El procedimiento general de las reacciones asociativas es conocido, y un experimento de laboratorio realizado por Kramer y Stern nos dará una idea concreta de cómo se aplica. Hay que advertir, según la advertencia de Kornílov, que en la psicología del testimonio no se trata de evocar complejos psicoanalíticos, sino a lo sumo de elementos psicológicos conscientemente inhibidos que podrían convertirse en complexógenos.

Dichos psicólogos realizaron su experimento con 7 sujetos. Según las normas directivas que establecieron, presentarían a algunos de los sujetos (no determinaban el número) un cuadro, haciéndoles de él una minuciosa descripción; a otros, leerían una historia interesante, que fácilmente pudieran grabar en la memoria; y en presencia de otros, ejecutarían una acción. Así contarían con contenidos mentales definidos, y establecerían diversas posibilidades reactivas. Preparados así los sujetos, se les presentaban cien palabras inductoras, de las cuales 49 eran dife-

rentes; 21 se referían a la narración; 16 al cuadro; y 14 a la acción ejecutada: todos debían esforzarse en no dar indicios de sus conocimientos. Los resultados de las reacciones se pasaron a otro experimentador, que no sabía qué sujetos habían tomado parte en cada uno de los hechos mencionados. Pudo, no obstante esto, determinar con exactitud los cuatro sujetos que habían oído la narración y los tres que habían visto el cuadro. Sólo con probabilidades pudo determinar quiénes habían presenciado la acción; únicamente erró afirmando que un sujeto había oído la narración no habiéndola oído en realidad. Para acertar, a veces le servían las asociaciones; pero mucho más el comprobar que era bastante sensible el retardo con que se hacían las reacciones a las palabras sospechosas. Este retardo en las reacciones veremos que es de mucha importancia en todos los detectores de complejos, y aparece con una nitidez sugestionadora en las experiencias excepcionales que en Moscú realizaron Luriá y Leontiev.

Los procedimientos de pura asociación atienden, como en la psicoanálisis, exclusivamente a las reacciones verbales, y si éstas son temáticas, o sea, coinciden en señalar una dirección o una idea, concluyen que existe un proceso de retención o inhibición activa y un centro definido de excitación irradiada; en el caso de la mentira, un conflicto dinámico entre la verdad conocida y el testimonio ficticio.

En cambio la mayor parte de los experimentadores conceden, con razón, tanta importancia al tiempo reaccional como a las asociaciones verbales; porque así concurren al mismo efecto dos factores, uno de los cuales se puede apreciar y medir con toda exactitud.

Otros tienden a dar demasiado valor probatorio a reacciones cuyas leyes todavía no se conocen claramente, como Esco Obermann a las ondas alfa de Berger como detectores de la mentira; aunque su trabajo sea por otra parte muy interesante. Menos valor hay que dar a las aplicaciones de corrientes eléctricas dolorosas, o al hostigar al supuesto impostor hasta que no resista: lo menos que se puede decir de estos métodos, es que son demasiado primitivos.

IV. — Como hay cierta tendencia a propiciar la aplicación a los procedimientos judiciales de cuantos métodos parecen dar

resultados positivos, y más aun si han tenido alguna comprobación en el estudio de hechos reales (por nuestra innata tendencia a generalizaciones superficiales), creo conveniente detenerme en hacer algunas indicaciones sobre el tecnicismo de estos experimentos, antes de proponer los resultados parciales obtenidos. Tanto más necesaria es esta cautela científica, cuanto que Lipmann, después de haber examinado 20 trabajos sobre este tema, llama insistentemente la atención sobre las faltas groseras de método que suelen cometerse.

Y comenzando por el valor que hay que atribuir al retardo de la reacción (que es una de las cosas más sólidamente establecidas), parece averiguado que hay que atribuirlo a alguna interferencia psíquica; pero no aparece con la misma claridad en todas las circunstancias cuál sea su causa verdadera, y si realmente se refiere o no al complejo que tratamos de estudiar. Antes de llegar a conclusiones ciertas, hay que hacer análisis muy delicados y aplicar métodos de sumo rigor científico. Así vemos que Vigotski, estudiando los mecanismos de las llamadas por la escuela rusa reacciones dominantes, encontró infracciones motoras y tiempos reaccionales análogos a los que Luriá y Leoniev consignaron para los procesos inhibitorios.

No deja de ser sugestivo en el mismo sentido, si bien no del todo convincente, el que muchos sujetos de experimentación atribuyen el retardo a un sentimiento de displacer. Verdad es que parece plenamente establecido el mayor influjo que en ello tiene el tono afectivo del interés en ocultar; lo cual hace que las tendencias reproductivas de dirección opuesta se inhiban mutuamente. Existe, no obstante esto, la posibilidad de otros factores que modifiquen el ritmo reaccional; mientras éstos no son excluidos, queda un margen de duda científica. Positiva verosimilitud hay, si las palabras inductoras son algo desacostumbradas para el sujeto experimentado, como se deduce del resultado de las pruebas hechas por Luriá con palabras-excitantes no muy familiares, aunque conocidas.

Los psicólogos más exigentes en metodología, (Lipmann, Luriá, Stein, etc.), como es razón que lo sean, piden experimentos complementarios de comprobación; o en su lugar, un número suficiente de reacciones que den material para hacer los cálculos que excluyan la coincidencia, como prefiere la escuela norteamericana, y admiten los demás.

Otro aspecto técnico muy importante para la valoración de los experimentos de laboratorio y para determinar las condiciones con que se podrían trasladar a los procedimientos judiciales, es la serie de estímulos artificiales con que en los laboratorios se provocan en el sujeto las reacciones afectivas o emocionales de calidad y tensión determinadas. La objeción más seria, dicen Luriá y Leontiev, que se puede hacer a los indicados métodos es que una parte de ellos (método de las figuras, de los cuadros, etc.), consiste en operar con datos desconocidos, y a menudo puede no provocar reacciones emocionales o afectivas de ningún género; y la otra parte (el disparo, las serpientes, la inyección de adrenalina, etc.) provoca sólo una serie de choques primitivos y de modificaciones reflectoras que en ningún modo se pueden comparar con los complejos sistemas de la conducta natural afectiva de una individualidad íntegra que viva en las condiciones del medio social. Es verdad que, a veces, en la práctica de laboratorio se ha aplicado también la investigación a los estados o afectos de ánimo naturales; pero dichas observaciones, por motivos fáciles de comprender, tenían un carácter demasiado casual e impreciso.

No quiero con esto desvirtuar los resultados obtenidos. Sólo quiero prevenir contra entusiasmos prematuros y poco científicos.

Stein aplicó la práctica de estas experiencias asociativas a criminales verdaderos, de los cuales parte ya habían confesado, y parte estaban presos para ser interrogados. Completaba siempre sus experiencias con interrogatorios, y presentando los mismos textos a un sujeto-control, que por consiguiente no estaba complicado en el hecho que se averiguaba. El retardo del tiempo asociativo, que era el síntoma más importante que usaba, se echaba de ver aun en las reacciones post-críticas. El resultado fué comprobatorio de la eficacia del método.

V. — Una forma muy interesante del procedimiento asociativo-reaccional, es la de Luriá, porque a la asociación verbal y a la comprobación de su mayor o menor retardo, une la investigación de las reacciones motoras, de las reacciones simples del dedo índice o medio de la mano derecha. El punto de partida es el haber comprobado que una presión digital rítmica sobre un cuadro neumático describe en la cinta del quimógrafo un contorno

o esquema sensiblemente idéntico. Por consiguiente, las irregularidades en la curva de expresión motriz denuncian en el interior del sujeto un conflicto entre dos tendencias afectivas potentes. Al producirse el choque de dos reacciones formales en la reacción asociativa, obtenemos, dice, síntomas de desorganización de la conducta, que consiste en una brusca retención del tiempo reactivo, y asimismo en síntomas de infracciones verbales y motoras y descoordinaciones. Estas infracciones están dotadas de una cierta estabilidad, y se extienden incluso a las reacciones que siguen a la reacción crítica, dando un género de infracción consecuente idéntica al proceso de influencia preservativa del complejo. . . Y a continuación advierte que las infracciones observadas permiten hablar de su dependencia exclusiva del mecanismo del conflicto.

Más arriba hicimos referencia a los resultados obtenidos por Vigotski en su estudio sobre la dominante psicológica de la orientación consciente en la reacción, y que nos hacen sospechar que se trata de una interacción mucho más compleja de las reacciones y de la regulación de su curso. El mismo Luriá reconoce que está abierto el campo a la discusión.

Aun supuestas estas limitaciones, pudieron Luriá y Leoniev obtener resultados muy importantes. Las circunstancias eran realmente excepcionales para un psicólogo. En 1924 se anunció en Moscú una « comprobación académica » de los estudiantes. El fin que se perseguía era comprobar la composición social estudiantil y, en vista del exceso de matriculados, excluir a los retrasados y a los elementos indeseables desde el punto de vista de su procedencia social. No es necesario señalar la fuerza del trauma afectivo provocado en muchos estudiantes, que veían puesto en juego todo su porvenir. Hubo varios casos de suicidio provocados por esta medida.

Los sujetos de experimentación eran 30, de los que una buena parte se tomaron directamente de las colas formadas a la puerta de la pieza en que se efectuaba la comprobación. Después de algunos experimentos de prueba, se proponía a cada sujeto una serie de treinta excitantes, formada especialmente con este objeto. Ocho excitantes estaban relacionados directamente con el trauma afectivo; doce eran completamente indiferentes; y nueve eran palabras que pudieran ser percibidas por el sujeto

tanto en sentido relacionado con el trauma, como en sentido indiferente. Después que los sujetos habían pasado por la depuración, se hacía un segundo experimento comprobatorio.

Los experimentos se registraban del siguiente modo. El tiempo de la reacción verbal se medía por medio de un secundómetro; la reacción se consignaba en un formulario que el experimentador, separado del sujeto por una pantalla, tenía ante sí; al mismo tiempo se tomaba nota de los signos accesorios que acompañaban a la reacción. Con ayuda del tambor de Marey se inscribía la reacción motora, y asimismo señalábase el momento de la transmisión del excitante y el de la reacción verbal, con objeto de fijar la simultaneidad de ambos aspectos de las reacciones del sujeto. Cada experimento duraba quince minutos como máximo.

En cuanto a los resultados, fueron éstos espléndidos; y se comprobó, sin haber lugar a duda, el retardo de la reacción, lo mismo que la existencia de las reacciones accesorias. Resultados tan nítidos, se debieron en parte al estado general de profunda excitación en que estaban los sujetos, y a que se sabía perfectamente de qué naturaleza era el trauma afectivo. Basta advertir que mientras Yung toma como velocidad media de la reacción asociativa normal, 1' 5", y la generalidad de los autores la consideran comprendida entre 1' 4" y 1' 6": aquí era 2' 19", o sea el 46% más que en Yung; lo cual sólo puede explicarse por el tono general de retención de los procesos asociativos superiores, peculiar del estado afectivo violento en que estaban los sujetos. Además, las excitaciones accesorias eran frecuentemente extraordinarias, y de causa conocida. Así, p. e., el sujeto 26: Está muy excitado. Grita; se levanta de un salto del sitio; da golpes sobre la mesa; habla en los intervalos, a pesar de que se le pide que calle; blasfema. Unas veces contesta normalmente; otras, con un grito agudo...

No es necesario ponderar la cautela con que se han de generalizar resultados tan extraordinarios, y obtenidos en tal excepcionales circunstancias.

VI. — *Conclusión.* — Después de pasar revista a las directivas fundamentales de los principales métodos (hemos omitido por brevedad, algunos, como el de Benussi-Ar. Gs. Ps., 31, 244, y Seeling, Z. Ang. Ps., 28, 45) para la detección psicológica o psi-

cofisiológica de la mentira; hemos encontrado experimentos y resultados muy interesantes y de subido valor para orientar la investigación psicológica.

Que por medio de estos procedimientos se pueda llegar a veces a la depuración de la verdad en el testimonio, es indudable. Pero aun así, por su aspecto oscilante, y por las muchas ocasiones de error que pueden originar, y por la duda que subsiste sobre el verdadero sentido del retardo reaccional, signo el más típico y constante, creo que se puede concluir con Stein: este método todavía no se puede aplicar directamente a la práctica judicial, pues puede conducir a errores lamentables aun a los experimentadores más ejercitados. Del mismo modo opinan Lipmann, Kramer, Wertherimer, y casi todos los psicólogos de técnica más depurada, y por lo mismo poco impresionables por las novedades.

Esto no quiere decir que no pueda constituir en algunos casos un complemento útil a los criterios y procedimientos habituales.

## BIBLIOGRAFIA PARA LA PRIMERA PARTE

- 1 — AGUSTÍN S. — *De Mendacio*, ML., XL.
- 2 — BAUMGARTE, FR. — *Die Lüge bei Kindern und Jugendlichen.*, Z. für An. Ps., Bh. 15, II, 1926.
- 3 — BANCELS, L. DES. — *La ps. judiciaire, le témoign.*, An Ps. XII, 1906.
- 4 — BINET, A. — *La science du témoign.*, An. Ps. XI, 1905.
- 5 — BÓRST, M. — *Recherches exp. sur l'éduc. et la fidélité du témoign.*, Ar. de Ps. III, 1904.
- 6 — BÜHLER, CH, UND JOHANNA HAAS. — *Gibt es fälle, in denen man lügen muss?* Wien, 1924.
- 7 — CAPELLI, J y SILVA R. B. — *Simulación y disimulación.*, Rev. de Psiq. y Criminal., Bs. As., III, 16, 1938.
- 8 — *Dict. of Phil. and Psych.*, de BALDWIN.
- 9 — DELBRÜCK. — *Die patholog. Lüge und die psychisch abnormen Schwindler*, 1891.
- 10 — FIORE, U. — *Sagg. di Ps. del testimonio.* Psiche, I, 1912.
- 11 — FICHTE. — *Dottrina morale secondo i principii della dottrina della scienza.* Tr. A, brossi, 1918.
- 12 — DUPRAT, G. L. — *Le Mensonge*, París, 1909.
- 13 — INGEGNIEROS, J. — *La simulación de la lucha por la vida.*
- 14 — JACOBOWITS, J. — *Die Lüge*, Paderborn, 1914.
- 15 — KANT. — *Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre, Einleitung.
- 16 — KÖPPEN. — *Über die pathologische Lüge.* Charitéannalen, Bd. 23.
- 17 — LIPMAN, O. und P. PLAUT. — *Die Lüge in psychologischer, philosophischer, juristischer... Betrachtung...* Leipzig, 1927.
- 18 — LIPMAN, O. — *Prakt. Ergeb. d. Aussageforsch.*, Z. pd. Ps., VIII, 1906.
- 19 — LIPMAN, O. — *Üb. Ps. d. Aussage*, Z. pd. Ps., VI, 1904.
- 20 — LIPMANN, O. — *Neucre arb. z. Ps. der Aussage*, J. f. Ps. und Neurol., III, 1904.
- 21 — REDLICH. — *Beitrag z. Kenntniss der Pseudologia Phantastica.* Allgemeine Zeitschrift f. Psychiatrie, Bd. 57.
- 22 — RIJCKERVORSEL, J. J. VAN. — *De mendacii malitia...* Periodica, 23, 1934.
- 23 — STERN, E. — *Lüge*; y DANNEMAN, A. — *Pathologische Lüge.* Enzykl. der Heilpädagogik, 1934, Halle u. S.
- 24 — STERN, C. U, W., ERINNER. — *Auss. und Lüge in d. erst. Kindh.*, 1909, Leipzig.
- 25 — STERN, W. — *Litterat. z. Ps. d. Auss.*, Z. ang. Ps., 1908, I.
- 26 — STERN, W. — *Z. Ps. der Aussage*, Berlin, 1902.
- 27 — STERN, W. — *Wirklichkeitsvers.*, B. Ps. Au., 1904.

- 28 — TOMÁS STO. — *Summa Theologica*, 2-2, CX.
- 29 — STÖHR. — *Ps. der Aussage*, 1911, Berlín, Puttkamer.
- 30 — VARENDONCK, J. — *Les témoign. d'enfants dans un proces retentissant*, Ar. de Ps., XI, 1911.
- 31 — WAFFELAERT, G. J. — *Dissertation Morale sur la Malice du Mensonge... Le Serment avec restriction mentale ou amphibologie*.
- 32 — WRESCHNER, A. — *Z. Ps. der Aussage*, Ar. gs. Ps., V. 1905.
- 33 — GUILHERMET, J. — *Les mensonges des enfants devant la justice.*, R. de Psychothérapie, Paris, 1911, XXVI.

## BIBLIOGRAFIA PARA LA SEGUNDA PARTE

- 1 — ALBERTI, J. L. — *La actividad eléctrica del cerebro humano...* Anales del Inst. de Ps., II, Bs. As., 1938.
- 2 — KANTOR, J. — *The psycholes feeling*, Am. Journ. of Ps., 1928.
- 3 — KRAMER UND STEIN. — *Selbsverrat duch Assoziation.*, Beitrage z. Ps. der Aussage, II, 1906.
- 5 — LANDIES, C. — *Studies in emotional reactions.*, J. of exp. Ps., 1924,5; y en J. of comparative Ps., 1924, 4.
- 5 — LIPMANN, O. — *Die Spuren interessebetonter Erlebnisse und ihre Symptome*, Z. ang. Ps. 1911 (Beiheft I).
- 6 — LÖFFER. — *Zur psychologische Tatbestandsdiagnostik*. Monattschrifte f. Kriminalpsych, Bd. III.
- 7 — LURIA, A. — *Los conflictos experimentales en el hombre*. Inst. de Ps. exp. de Moscú, 1935.
- 8 — LURIA, A. y LEONTIEV, A. — *Investigación de los síntomas objetivos de las reacciones afectivas*. 1935, Moscú, Inst. de Ps. exp.
- 9 — LOWINSKY. — *Zur Psych. der wissentlichen Täuschung*. Z ang. Ps., 1914 VIII.
- 10 — MIRA LÓPEZ, E. — *Psicología Jurídica*. Barcelona, 1932.
- 11 — OBERMANN, C. ESCO. — *The effect on the Berger Rhythm of mild affective States*. J. Abn. Ps. XXXIV, 1939.
- 12 — PETERS. — *Über Ähnlichkeitsassoziation*, Z. Ps., 56, 1910.
- 13 — STEIN. — *Tatbestandsdiagnostische Versuche bei Untersuchungsgefangenen*, Zeitschrift für Ps., 52, 1909.
- 14 — TRAVIS, L. E. and EGAN, J. P. — *Conditioning of the electrical response of the cortex*. J. exp. Ps., 23, 1938.
- 15 — VIGOTSKI, L. — *El problema de las reacciones dominantes*. 1935, Inst. de Ps. exp. de Moscú.
- 16 — WATSON. — *The unverbaised in human behavior*. Ps. Review, IV, 1924.
- 17 — WERTHEIMER UND KLEIN, J. — *Psychologische Tatbestandsdiagnostik*, Arch. f. Kriminalanthropologie, XV, 1904; y de solo WERTHIMER, Arch. f. Gs. Ps., 1906. XII.

### Sentido del axioma escolástico: “*omne quod est citra Primum est compositum ex quod est et quo est*”

Los escolásticos traen a menudo este axioma: « *Todo lo que existe fuera del Primero se compone de lo que es y de aquello por lo cual es* », y concuerdan en admitir que, después de Dios, todo está compuesto de *quod est* y de *quod est*, pero discrepan mucho sobre el sentido en que hay que entenderlo. Para convencernos de ello vamos a trazar brevemente su historia.

El origen del axioma hay que buscarlo en S. Hilario (+ 366), quien en sus libros « *De Trinitate* » (l. II, c. VI; M. L. p. 55) dice: « El ser de Dios es en Dios mismo; lo que El es no lo saca de otra parte; lo que es, lo tiene de sí mismo y lo posee en sí mismo. *Eius esse in sese est, non aliunde quod est sumens, sed id quod est ex se atque in se obtinens* ».

Y en el libro XII (M. L. 10, 447) vuelve a decir: « Lo propio de Dios es ser lo que es, y el sentido no dudoso de esta proposición, es éste: Lo que es no se puede ni concebir ni decir que no exista. *Deo proprium esse id quod est, non ambigens sensus est: quia id quod est non potest intelligi nec dici non esse* ».

A veces substituye la palabra *esse* por la expresión *ex quo est* (l. V. M. L. 10, 155): « Dios tiene en sí lo que es, y aquello por lo cual subsiste. *Habens in se et quod ipse est, et ex quo ipse subsistit* ».

Tenemos, pues, en S. Hilario que la naturaleza o la esencia de Dios es al mismo tiempo el principio de la existencia divina. La naturaleza o esencia se expresa por los términos *id quod est, quod ipse est*; el principio de la existencia se designa por el *esse* o por *ex quo subsistit*.

Que esta identidad sólo se verifique en Dios y no en criatura alguna, no lo encontramos en S. Hilario. (Cf. Pierre Duhem, « *Le système du monde* », t. IV, p. 285 ss.; París, 1916).

De ello nos hablará Boecio (480-525) o el autor del « *De Trinitate* ». Boecio dijo: « *Diversum est esse et id quod est* ». Ahora bien, ¿cuál es esta distinción entre el *esse* y el *id quod est*? Boecio entendió esta distinción de la misma manera que la había entendido Temistio (317-395) el cual había dicho: « La substancia del agua y la esencia del agua son dos cosas diferentes. La substancia del agua es lo que es compuesto de materia y de forma; mas la esencia acuosa es la forma del agua y aquello por lo que es agua. Cada cosa se caracteriza no por su materia sino por su forma... Pero esto no sucede en todas las cosas... No es lo mismo en las cosas que son simples y absolutamente libres de materia; en efecto, en ellas la ra-

zón por la cual son una cierta cosa y la forma por la cual son de tal especie, son idénticas a la naturaleza entera de la cosa » (Cf. Duhem, 1. c. p. 395 s.).

Boecio escribe: « *Omne simplex esse suum, et id quod est, unum habet. Omni composito aliud est esse, aliud id quod est* ». Y para explicar su pensamiento trae estos ejemplos: Una substancia colorada no es lo mismo que el color por el que es colorada, una substancia grave no es lo mismo que la gravedad por la cual es pesada.

Estos ejemplos junto a esta afirmación: En Dios, el *esse* y el *quod est* son idénticos, porque Dios es forma pura, ponen fuera de duda esta conclusión: El *id quod est* es la cosa concreta y realmente existente que resulta de la unión de la materia y de la forma: el *esse*, la esencia, es la forma común a todas las cosas individuales de la misma especie, tal la gravedad, forma específica común a todos los cuerpos graves. Boecio hubiera suscrito esta afirmación de Temistio: « La esencia acuosa es la forma del agua ».

Ser agua, había dicho Temistio, es tener la forma del agua; ser bronce, repite Boecio, es tener la forma del bronce. Los pensamientos de estos dos filósofos son los mismos. Cuando, pues, Boecio escribe: *Diversum est esse et id quod est*, debemos entender: la esencia *esse*, que es la forma, no se confunde con la cosa concreta y realmente existente *id quod est*.

Así entendió a Boecio Gilberto de la Porrée (1076-1154) en su « Comentario al tratado de la Trinidad »: « El *esse*, es decir, la esencia que está en la cosa que existe, difiere del *id quod est*, es decir, de la cosa que existe en la que está la esencia. Lo mismo hay que decir de la corporeidad de un cuerpo y de la humanidad de un hombre ».

Para Proclo (410-485), el autor del libro de « Causis », y para su traductor latino, el *esse*, la *esencia* y el *ente* son palabras absolutamente sinónimas. Se podía, pues, caer en la tentación de interpretar el axioma: *Citra primum quidquid est, est ex id quod est et esse*, de este modo: el *esse* es la existencia, una para todas las criaturas, y que en toda criatura proviene del Primer Principio. El *id quod est* es la forma en virtud de la cual la criatura es esto o aquello, por la cual es de tal o de tal manera. Boecio precisamente identificaba esta forma con el *esse*, de suerte que el sentido que este filósofo atribuía a los términos, quedaba trastrocado.

Gilberto nos enseña que este lenguaje, inspirado por el *Libro de las Causas* era comúnmente recibido por los teólogos de su tiempo. (Cf. Duhem, 1. c. t. V. p. 290 y siguientes).

Dice, así mismo, Gilberto que, al lado de estos teólogos, inspirados por el *de Causis*, existían algunos filósofos que miraban las dos expresiones *esse* y *quod est* como completamente sinónimas. Otros, por fin, querían reservar la palabra *esse* para significar las esencias, y las palabras *aliquid esse* para los accidentes que acompañan las esencias.

Pero el axioma de Boecio va pronto a recibir una nueva interpretación, procedente del Neoplatonismo árabe; y esta interpretación se insinuará bajo la sombra de un cambio de enunciado. Veamos cómo este cambio ha podido substituir a la palabra *esse* la expresión *quo est*.

Boecio y su comentador Gilberto distinguían en una criatura, lo que Temistio distinguía en el seno de toda cosa sujeta a la generación y a la corrupción.

¿Qué cosa es este objeto que muestro con el dedo? Lo que es, *id quod est*, es una masa de agua concreta y determinada, agua. ¿Cuál es su naturaleza? Este objeto es de naturaleza acuosa; la naturaleza acuosa, he aquí por qué es agua, *quo est*. La distinción, pues, entre el agua y la naturaleza del agua, entre el *id quod est* y el *esse* puede también formularse como la distinción entre el *id quod est* y el *quo est*.

Tanto los lectores de Boecio, como los del *Libro de las Causas*, están dispuestos a substituir la palabra *esse* por el *quo est*, pero dándole otro sentido; para ellos el *esse* de una cosa es la existencia de esta cosa, es decir, aquello por lo cual existe, *quo est*.

Roberto de Grossatesta (1175-1253) conserva fielmente el sentido que Boecio atribuía al enunciado primitivo. «La forma, dice, es aquello por lo cual una cosa es lo que es; así la humanidad, por la que el hombre es hombre, es la forma del hombre».

Roberto, por otra parte, distingue esta forma por la que una cosa es lo que es, de la existencia *esse* por la cual la materia se une a la forma. Dios da una forma a cada creatura, después dándole el *esse* mantiene esta criatura con la forma dada. (Cf. Duhem, I c. t. V. p. 296).

La palabra *esse* se prestaba a ambigüedad; Roberto la despojó de la significación de esencia, de naturaleza, de forma que Boecio le atribuía, reservando esta significación al *quo est*; en su lenguaje *esse* designará la existencia de la cosa que la forma y la materia produjeron al unirse. En adelante, la fórmula de Boecio: *Diversum est esse et id quod est* vendrá a ser sin cambiar de sentido: *Diversum est id quod est et id quod est*.

Pero este nuevo enunciado se presta a un doble sentido. Las palabras *id quod est* pueden interpretarse como una respuesta a la pregunta: ¿Cuál es la naturaleza de esta cosa, *quid est*? Y entonces en vez de designar la cosa determinada, el individuo, según Boecio, designarán lo que la Escolástica llama *quiddidad*, esencia. Las palabras *quo est*, en lugar de significar *aquello por lo que* la cosa es de tal naturaleza, podrán significar *aquello por lo cual* existe, esto es, la existencia. La fórmula: *Diversum est quo est et id quod est*, al principio equivalente al axioma de Boecio: *Diversum est esse et id quod est*, revestirá otro sentido enteramente distinto.

Antes de ir adelante hagamos una pequeña digresión. Avicena (980-1037) dice (Met. I. II. t. II, c. III): «La propiedad esencial de lo que es posible es manifiesta; necesariamente tiene necesidad de otro que lo haga existir de una manera actual. Todo lo que es posible permanece, en efecto, siempre posible con relación a sí mismo, pero puede suceder que sea de una manera necesaria por otro que él mismo». Se ve que su esencia no es nunca simple. Lo que posee por sí difiere de lo que tiene de otro; de la reunión de estas dos cosas viene a ser lo que es». Según Avicena, un posible que pasa a la existencia se vuelve necesario con una necesidad que viene de otro, no de sí mismo; en su manera de ser hay una dualidad que Avicena casi iguala a la dualidad peripatética de la potencia y acto, y desempeña en su Metafísica una función análoga a la potencia y acto de Aristóteles.

El Ser necesario por sí es absolutamente simple. «Mas todo lo que es simplemente posible tiene necesidad absoluta de otra cosa que lo haga existir de

una manera efectiva». Todo lo que viene a la existencia tiene una *quiddidad* que no es simple. En efecto, la manera de ser que tiene con respecto a sí misma difiere de la manera de ser que tiene con respecto a otra cosa que ella misma; a la reunión de estas dos maneras de ser que tiene debe el ser que posee.

Algazali (1058-1111), a su vez, tomó esta conclusión y la formuló en los siguientes términos: «La existencia del Ser necesario no difiere de la que tiene de sí mismo, porque es menester que su existencia sea idéntica a lo que es de sí mismo. Mas la existencia de toda cosa, fuera de este Ser, es diferente de lo que esta cosa es de sí misma. El modo de existencia a la cual corresponde esta pregunta: ¿Existe? es un accidente con respecto a lo que es la cosa de sí misma, es decir, a lo que corresponde a esta pregunta: ¿Qué es? Ahora bien, todo accidente es un efecto producido en alguna cosa».

«Por esto es claro, que el Ser necesario de ninguno modo es semejante a las cosas que están fuera de él: toda cosa fuera de él, en efecto, es posible; y en toda cosa posible, la existencia es diferente de lo que la cosa es en sí misma, *omne quod est possibile, suum esse aliud est ab ei quod ipsum est*». (Cf. Duhem, l. c. t. IV, p. 477 ss.).

Acabamos de ver en Avicena y su discípulo Algazali que en toda cosa, excepto el Ser necesario, hay una dualidad de la esencia y de la existencia *esse*. Por su esencia, por lo que es en sí misma *id quod ipsa est*, una tal cosa es completamente posible; a esta esencia la existencia le viene de fuera, a la manera de un accidente, por un agente que la hace pasar de la posibilidad a la necesidad.

Así el pensamiento de Avicena y Algazali se expresaba muy bien por esta fórmula: *Citra Primum qui quid est, est ex quo est et quod est*.

La substitución, en el pensamiento de Boecio, de las palabras *quo est* a la palabra *esse* abría paso a la influencia ejercida por el Neoplatonismo árabe sobre la teoría de la distinción entre la esencia y la existencia. Al mismo tiempo, el axioma transformado, volvía a tomar, pero con más precisión, el sentido que S. Hilario le daba.

Guillermo de Auvernia o Parisiense (c. 1180-1249) es el primer autor que nos permite sospechar esta influencia. Guillermo, que con toda probabilidad es el primer escolástico que defendió la distinción real entre la esencia y la existencia, nos ha dejado una «Suma sobre las Sentencias» en donde la influencia de Aristóteles apenas se nota, y sí la de Avicena y Algazali. En el Libro III, t. II, p. X dice: «*Et ideo cum dicitur qualibet creatura est, sic ponitur duplex esse, scilicet esse creatum quod est in creatura, et esse divinum ut a quo est illud esse*». La influencia de Avicena y Algazali parece reconocerse en este pasaje. Si quitamos del *a quo est* la preposición *a*, el axioma de Boecio será: *Citra Primum, quidquid est, est ex quo est et quod est*, o sea en toda criatura existente se distinguen dos existencias, la existencia que reside en la criatura *in quo* y la existencia en virtud de la cual esta criatura es *a quo*.

En lo que precede hemos sospechado, más bien que reconocido, el influjo de Avicena y Algazali. Este influjo se afirma en el libro «De Universo», p. I g. LIII, t. II en que dice: «Mas en toda cosa simplemente contingente el *esse* es necesariamente de otro, el *esse* es separable de la cosa, ya de un modo accidental ya por la inteligencia o la razón. *At omni vero possibile et ab omni quod est necesse esse per aliud, est separabile suum esse, aut actu aut intellectu sive ra-*

tionem. Luego en toda cosa, diferente del Primer Principio, otro es el ser mismo *ipsum ens*, otro su existencia *esse seu entitas*. Todo ser *ens* fuera del Primer Principio, es, pues, de una cierta manera, compuesto *ex eo quod est et ex eo quod est, sive esse suo, sive entitate sua*.

Vemos, pues, que Guillermo establece una exacta equivalencia en el axioma de Boecio: *Citra Primum quidquid est, est ex id quod est et esse*, y el axioma de Algazali: *Ab omni possibili et ab omni quod est necesse esse per aliud, est separabile suum esse*.

Considera el *esse* como si tuviera el mismo significado de existencia en los dos axiomas. Por consiguiente, lo que se opone al *esse* es lo mismo en las dos fórmulas. La idea, pues, expresada por Boecio por los términos: *id quod est*, es la que los traductores de Avicena traducen por *quidditas* y que Sto. Tomás designa por *esencia*.

Cuando, pues, a las fórmulas de Boecio y Algazali substituye este axioma que él tiene por equivalente a los dos: *Omne ens aliud a Primo Principio est quodammodo compositum ex eo quod est et ex eo quo est*; el *id quod est* es la esencia y el *id quo est* la existencia.

Notemos la profunda modificación que ha sufrido la fórmula de Boecio. El *id quod est* en Boecio era el objeto concreto, en la fórmula modificada designa la esencia en el sentido de Avicena; el *esse* de Boecio era la esencia, la forma específica en Temistio, en la nueva fórmula designa la existencia de Avicena y Algazali.

En tiempo de Sto. Tomás hubo de haber gran confusión en la interpretación de las expresiones *quod est* y *quo est*. «Cada uno de los tres nombres *esencia*, *subsistencia*, *substancia* se encuentra, dice el santo Doctor (In 1 Sent. d. 23, q. 1. a. 1) puesto ya por *quo est* ya por *quod est*». Boecio dice: «En Dios el *quo est* es lo mismo que el *quod est*»; la esencia es designada por el *quo est* y la persona por el *quod est*.

Santo Tomás se dió cuenta de que la proposición: *Citra Primum quidquid est, est ex quo est et quod est*, no era conforme al texto de Boecio; porque en el Quod I. IX, a. VI, dice: «El ángel es compuesto *ex quo est et quod est*, o bien según Boecio *ex esse et quod est*.

El Angélico considera la distinción entre el *esse* y el *id quod est*, como una pura distinción lógica. Así dice (In Boeth. de Hebdom. c. II): «Esta distinción no conviene referirla a las cosas reales *res* de las cuales Boecio no habla aún, sino a los conceptos *rationes*, *intentiones*. Es la distinción que media entre la existencia considerada abstractamente y la cosa que existe de un modo concreto. «Lo que nosotros queremos significar cuando decimos: el ser *esse* es otra cosa que lo que nosotros significamos cuando decimos: la cosa que existe *id quod est*; lo mismo es de la palabra correr que no es lo mismo que el que corre. «*Curre et esse significantur in abstracto, sicut et albedo; sed quod est, id est ens, et currens significantur in concreto, velut album*».

¿Qué entiende por *esse* aquí el santo Doctor? Dice: «*Id quod est, accepta essendi forma, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, est atque consistit, id est in seipso subsistit. Non enim ens dicitur proprie et per se, nisi de substantia, cuius est subsistere*. Vemos cómo aquí el ser *esse* es idéntico a la forma que

hace existir, a la que constituye una substancia o a la forma substancial. Esto es concebir el *esse* y el *quod est* como Boecio.

En el Comentario a las Sentencias, el Neoplatonismo se desliza en el pensamiento de Sto. Tomás. Para una inteligencia, el *esse* viene a ser la existencia que tiene del Ser supremo, mientras que el *id quod est*, es la forma por la cual esta inteligencia es específicamente distinta de toda otra inteligencia, por la cual es de tal especie y no de otra, es decir, la esencia o quiddidad de Avicena.

In 1 Sent. d. VIII, q. V, a. 1, el Angélico habla así: «*Cum in solo Deo esse suum sit sua quidditas, oportet quod in qualibet creatura, vel in corporali, vel in spirituali, inveniatur quidditas vel natura sua et esse suum, quod est sibi acquisitum a Deo, cuius essentia est suum esse; et ita componitur ex esse vel quo est et quod est*».

Esta tesis se va a embrollar en el segundo artículo de la misma cuestión, en donde Sto. Tomás examina si el alma es simple. Después de haber rechazado la opinión de los que la querían compuesta de materia y forma espirituales, escribe: «Otros dicen que el alma es compuesta de *quo est* y de *quod est*. El *quod est* es diferente de la materia, porque designa el sujeto que posee la existencia *suppositum habens esse*; ahora bien no es la materia la que posee la existencia, sino el compuesto de la materia y de la forma. Así todo ser compuesto de materia y de forma, es también compuesto del *quo est* y del *quod est*.

En los compuestos de materia y forma, el *quo est* puede entenderse en tres sentidos. Se puede decir que es la forma que da la existencia a la materia. Se puede decir que el acto mismo de existir que es la existencia *actus essendi, scilicet esse*; así aquello por lo cual se corre *quo curritur*, es el acto de correr. Se puede decir, en fin, que es la naturaleza misma, resultado de la unión de la materia y la forma, tal la humanidad».

Este último texto muestra el grande embarazo en que se encuentra Sto. Tomás de Aquino, cuando trata de enlazar la Metafísica de Avicena con la Metafísica de Temistio y de Boecio. Decir que el *quo est* es la forma sería adherirse a Boecio. Si se quiere adherir a la sentencia de Avicena, ¿qué se significará por el *quo est*? ¿La existencia? Sto. Tomás lo afirmaba hace poco, mas como quiere todavía con Temistio y Boecio que el *quod est* designe el sujeto concreto que ha recibido la existencia, no sabe con qué nombre indicar la esencia. ¿La identificará con el *quo est*? Esto sería renunciar a la proposición que formuló en el primer artículo.

Esta indecisión desaparecerá con la consideración de las substancias no compuestas de materia y forma. Aquí el santo Doctor no vacilará más en declarar que la existencia es el *quo est*, y que la esencia es el *hoc quod est*, porque la esencia se identifica con el individuo subsistente.

¿Existe alguna quiddidad que no se componga de materia y forma? ¿Esta quiddidad es su propia existencia o no? Si es su propia existencia, será la esencia de Dios, que es para sí mismo su propia existencia, y será absolutamente simple. Si por el contrario, no es su propia existencia, es necesario que tenga de otro la existencia que posee; así sucede en toda quiddidad creada. Mas como esta quiddidad, por hipótesis, no subsiste en la materia, no adquiere su existencia en alguna otra cosa, como acontece en las quiddidades compuestas de materia y for-

ma; en sí misma adquiere la existencia; así la quiddidad misma será el *hoc quod est*, y la existencia de esta quiddidad será el *quo est*.

Todo ser que no posee una cosa por sí mismo, tiene sólo la posibilidad con respecto a esta cosa; esta quiddidad como tenga ser de otro, no tiene más que la posibilidad con respecto a esta existencia y con respecto al ser de quien la tiene, ser en quien no cabe potencia alguna. Así en una tal quiddidad se encontrará potencia y acto, en cuanto que la quiddidad es simplemente posible y que la existencia es su acto.

Y de esta manera concibe en un ángel la composición de potencia y acto, del *quo est* y del *quod est*; y de un modo semejante en un alma. El ángel (o el alma) puede ser llamado quiddidad, naturaleza o forma simple, porque su quiddidad no es compuesta de elementos diversos: pero se encuentra en él la composición que resulta de estas dos cosas: la quiddidad y la existencia (Cf. Duhem, l. c. t. V, p. 308).

Aunque Avicena no hubiese sido nombrado en el decurso del artículo que acabamos de analizar, su influencia no hubiera podido desconocerse. Es su misma doctrina la que hemos expuesto.

Cómo y por qué Sto. Tomás vino a substituir esta doctrina a la de Boecio y de Temistio, es fácil de adivinar.

Si no se hubiese tratado más que de las substancias compuestas de materia y forma, el Doctor común se hubiera atenido de grado a la opinión de Boecio que es más estrechamente afín al Peripatetismo. Lo que le impedía permanecer peripatético hasta el fin, era que quería tratar de las substancias exentas de materia y que con todo no fuesen dioses. Ahora bien, para el Peripatetismo, estar exento de materia, es no estar en potencia de ninguna manera, es ser acto puro, por lo tanto inmutable, eterno y necesario; es ser Dios.

Para que las substancias puramente espirituales puedan no ser dioses, sino solamente criaturas, conviene rechazar las nociones mismas de materia y de existencia en potencia, tales como las concebía el Peripatetismo; a la dualidad de la existencia en potencia y de la existencia en acto, de la materia y de la forma conviene, con Avicena, substituir la dualidad de la contingencia y de la necesidad, de la esencia y de la existencia. Esto es lo que hace Sto. Tomás de Aquino; pero la semejanza de la palabra *posibilidad* por la que Avicena designa la contingencia y de la palabra *potencia*, empleada por el Peripatetismo, disimula esta substitución de una doctrina a otra doctrina esencialmente diferente.

En adelante, cuando Sto. Tomás distinguirá entre el *quod est* y el *quo est*, identificará esta distinción con la de la esencia y de la existencia. Cf. I P., q. L, a. II; Contra Gent. l. II, c. LII, LIII y LIV; De spir. creat. a. I.

Si bien, como dijimos, Sto. Tomás conocía la fórmula de Boecio y su sentido, a veces pare desconocerla. Así atribuye a Boecio esta fórmula (Quodl. l. II, q. II, a. III): «*In omni eo quod est citra Primum, aliud est esse et quod est*», que tiene por equivalente a ésta (De ente et essentia, c. V): «*Substantiae (intellectuales) dicuntur componi ex quo est et quod est*» y las entiende a su manera.

Sin embargo, no creamos que todos los autores contemporáneos del Angélico, entendiesen estas fórmulas como él. S. Bucnaventura dice del ángel (In 2 Sent. d. III, p. I, a. I, q. I): «*Se le debe considerar como ente en sí ens in se. A este punto de vista y cuanto a su ser actual esse actuale, hay en él composición de*

existencia *ens* y de esencia *esse*. Cuanto a su ser esencial *esse essenziale*, está compuesto de *quod est* y *quo est*. Por fin, cuanto a su ser individual, hay en él *quod est* y *quis est* ».

La dualidad que expresan las locuciones *quod est* y *quo est*, no se confunden con la dualidad de esencia y existencia, pues, en la esencia misma, abstracción hecha de la existencia, es donde se encuentra la segunda de estas dualidades. Por otra parte el sentido del *quod est* se precisa por lo que se dice de la distinción *quod est* y *quis est*, que se puede hacer en el ser individual del ángel, y de tu persona. *Quod est* es para nuestro Autor el individuo; y cuando dice que el ser esencial es compuesto de *quod est* y *quo est*, se puede traducir así su pensamiento: El ser esencial está compuesto de una esencia universal y de un principio de individuación. Este es el sentido que Boecio daba a *Diversum est esse et id quod est*.

Así que cuando Sto. Tomás y S. Buenaventura pronunciaban el axioma: *Omne quod est citra Primum est compositum ex quod est et quo est*, atribuían a las locuciones *quo est* y *quod est* sentidos diferentes y casi opuestos.

Después de la muerte de estos dos santos el franciscano Ricardo de Mediavilla (+ post 1294) deshace este enredo: En favor de su tesis que dice que el alma humana es compuesta de materia y forma, trae este argumento: « En toda criatura que subsiste por sí misma, el *quod est* difiere del *quo est*, mas el *quod est* es la forma y el *quod est* parece ser la materia ». A lo cual responde: « El que quiera defender la opinión contraria puede responder que el *quod est* del alma es la esencia concreta con sus propiedades naturales, y el *quo est* es la esencia considerada de un modo absoluto. O bien se puede decir, según otros, que el *quod est* es la esencia del alma, tal como existe por sí misma, y el *quo est* del alma es la existencia del *esse* ».

La primera respuesta hubiera sido dada por S. Buenaventura y la segunda por Guillermo de Auvernia y por Sto. Tomás.

JUAN ROSANAS, S. I.

## ¿Atomismo o Hilemorfismo?

Muchos neo-escolásticos admiten la pluralidad de formas en las sustancias mixtas por considerarla más en armonía con los hechos científicos.

Por otra parte, no quieren renegar abiertamente del hilemorfismo y así, algunos tímidamente, otros con más audacia pretenden aún defenderlo con argumentos, a mi modo de ver, muy poco eficaces.

Confieso sinceramente que en este caso prefiero la actitud franca y decidida de Tongiorgi que repudia sin ambages la doctrina peripatética y se adhiere

abiertamente al atomismo filosófico. Y efectivamente, admitida la pluralidad de formas pierde toda su eficacia el argumento de las mutaciones sustanciales, único pero solidísimo fundamento de toda la doctrina, por lo menos en lo que a los cuerpos inorgánicos se refiere.

Santo Tomás y Suárez, los dos grandes maestros de la Escolástica, no han conocido otro argumento.

Los modernos escolásticos recurren sin embargo a las propiedades opuestas de los cuerpos: extensión y actividad que suponen principios sustanciales opuestos; de ahí: la materia y la forma.

La extensión es puramente pasiva y como propiedad de los cuerpos debe guardar proporción con su principio sustancial que ha de ser también puramente pasivo; pero un principio puramente pasivo no puede a la vez ser principio activo; luego en los cuerpos, fuera del principio pasivo, hay que admitir un principio activo que explique la actividad de los mismos.

Este argumento, o se funda en el concepto de extensión y de actividad, o en algo más que en el puro concepto.

Si se funda en el puro concepto pregunto: ¿y el concepto en qué se funda? ¿Acaso en dos realidades distintas de las que me consta por experiencia que una es extensión y otra es actividad?

Claro que si fuera así, el argumento se fundaría en algo más que en el puro concepto.

Pero por experiencia no me puede constar de estas dos realidades sino sólo en parte: sé que los cuerpos son extensos y activos, pero no sé si la actividad, o mejor dicho, el principio de actividad se distingue o no de la extensión. Nunca veo lo extenso separado de lo activo, aunque no siempre veo lo extenso en actividad.

Pero hablemos ya en términos escolásticos: basados en los principios de la pura razón no hay argumentos apodícticos (prescindiendo de las pruebas de conveniencia) para demostrar: 1), la real distinción entre la cantidad y la materia; 2), en general, entre la sustancia y sus propiedades; 3), en particular, entre el alma y sus facultades (con excepción de las orgánicas); 4), entre la sustancia y sus accidentes, a no ser que haya separación no mutua por lo menos.

De donde concluimos que de la actividad de los cuerpos sólo conocemos las alteraciones que pueden producir mutuamente y que por ser separables son realmente distintas de los cuerpos mismos.

Si lo activo, lo extenso y lo sustancial de los cuerpos se distinguen entre sí o no, no lo sabemos. La razón natural sola no puede demostrar la repugnancia de un cuerpo esencialmente simple e integralmente extenso y activo.

Se dirá que no hay proporción entre la actividad y lo extenso que como tal es puramente pasivo.

Dejemos a un lado el concepto de extenso y consideremos la realidad extensa: ¿por qué esa realidad no podrá guardar proporción con la actividad? Creo que la única razón es, porque se la identifica con la materia de los peripatéticos que es pura potencia.

Si así fuera, el argumento incurriría en petición de principio: la materia primera no es una cosa probada sino lo que se debe probar.

Sin embargo precisamente en la materia primera es fácil hallar un argumento «ad hominem» contra los neo-escolásticos.

Conforme al principio de que el modo de obrar debe ser proporcionado al modo de ser, la materia prima no puede ejercer actividad, porque como es potencia sujeta sin acto, no podrá producir otra entidad semejante a sí misma sino creando. Lo mismo se ha de decir de todo ser simple subsistente.

Pero, como dice Suárez<sup>1</sup>, a menudo sucede que una cosa que no puede obrar en otro con acción propia, admite sin embargo en sí una intrínseca emanación y así de la materia pueden dimanar activamente la cantidad, que es su propiedad connatural, la subsistencia parcial e intrínseca y la presencia local.

De donde concluimos que la única razón por qué la materia es inactiva no es porque sea extensa o capaz de serlo, sino por ser simple y parcialmente subsistente. No obstante, esto no impide que tenga alguna actividad interna con respecto a sus propiedades.

Ahora bien, si esto vale de la materia primera de los aristotélicos ¿qué podríamos decir proporcionalmente de un cuerpo esencialmente simple? En primer lugar, no podemos hablar de pura potencia, porque un cuerpo simple no es materia primera, es algo en sí completo. Este cuerpo simple no podría por cierto producir otro cuerpo semejante porque para ello sería menester una acción creativa; pero, por lo demás, ¿no podría ejercer otro género de actividad? No se vé por qué no. Tendría derecho en primer lugar a la dimanación de sus propiedades connaturales y entre ellas pueden figurar también cualidades activas.

Ya hemos señalado que la raíz de la inactividad de la materia no es la extensión o la aptitud para ser extensa.

Luego el que un cuerpo simple tenga como propiedad a la cantidad, no es óbice para que a la vez tenga como propiedad una cualidad activa.

Luego un mismo cuerpo simple puede a la vez ser extenso y activo. Un cuerpo simple admitirá sin embargo composición con formas accidentales. Luego, conforme al principio de la proporción entre el modo de ser y de obrar, no habrá inconveniente en que un cuerpo simple produzca en otro alguna alteración o forma accidental, en una palabra: ejerza alguna actividad. Por consiguiente el argumento fundado en la oposición de las propiedades de los cuerpos carece de consistencia. Suárez nunca recurre a ese argumento para probar la composición de materia y forma y por el contrario expresamente afirma que no le parece evidente que implique contradicción una sustancia simple y completa, capaz de tener cantidad<sup>2</sup>.

Por eso al resolver la cuestión del constitutivo de los cuerpos celestes, considerados incorruptibles por los filósofos de su tiempo, tiene por ineficaces tanto los argumentos que prueban la composición de materia y forma como los que intentan probar lo contrario. Sin embargo admite como más verosímil la compo-

<sup>1</sup> D. M. XIV, s. 3, n. 58.

<sup>2</sup> D. M. XIII, s. 10, n. 8.

sición de materia y forma también en los cuerpos celestes. Concede Suárez que el único medio para probar tal composición es la mutación de los cuerpos, y dado que el cielo es incorruptible y por tanto inmutable, no queda otro recurso sino discurrir acerca de los cuerpos celestes como de los terrestres por las semejanzas que se observan en ambos<sup>3</sup>.

Y como en el cielo vemos extensión y actividad y en la tierra atribuimos la primera a la materia y la segunda a la forma, podemos pensar que también en el cielo una proviene de la materia y otra de la forma. Como se ve, el argumento de Suárez es de pura analogía y de ningún modo se basa en la oposición entre extensión y actividad que no puedan reducirse a un solo principio.

Todo hombre de buena voluntad que esté libre de prejuicios percibirá inmediatamente la diferencia entre el argumento de Suárez y el de los neo-escolásticos.

Diré para terminar, que la demostración del principio vital en los seres orgánicos no debe confundirse tampoco con el argumento de las propiedades opuestas; tal demostración no se basa en la simple oposición entre extensión y actividad, sino únicamente en la actividad inmanente que no puede explicarse sino por un principio esencialmente distinto del de los seres inorgánicos, sea que a éstos se los considere simples o compuestos.

En conclusión: admitida la pluralidad de formas, el argumento de las mutaciones sustanciales pierde toda su eficacia y la doctrina peripatética, que tiene en él su baluarte, se derrumba estrepitosamente pese a la ineficaz tentativa de apuntalarla con la prueba de que se ha hecho mención en este artículo.

El pluralismo, en resumidas cuentas, no es otra cosa que un atomismo larvado y entre atomismo e hilemorfismo hay una oposición mucho mayor que entre actividad y extensión, porque son sistemas totalmente inconciliables.

<sup>3</sup> 1. c. n. 9.

R. P. MIGUEL LUACES, S. V. D.

Profesor de Filosofía del Seminario Regional de Catamarca

## Una curiosidad bibliográfica

B. ARIAS MONTANO. *Los Salmos comentados en prosa y traducidos en verso latino*. En 8.º. Amberes, 1574.

Como novedad queremos presentar a los lectores la descripción de un libro viejo, casi ignorado en absoluto, debido al sabio escriturista B. Arias Montano. El nombre del autor basta para que el libro tenga interés, al menos para los bibliófilos, por su rareza, y para los escriturarios y los humanistas por su mérito intrínseco. Contiene una traducción de los Salmos en verso latino clásico, con el texto original íntegro y comentario al margen, a derecha e izquierda.

---

\* VIGOUROUX (*Dict. Bibl.*, v. Arias M.) cita: « Commentaria in XXX priores Davidis psalmos », in 4.º, Amberes, 1605.

No lo vemos citado entre los comentarios de los Salmos, ni en los índices de los Diccionarios bíblicos (\*), sino solamente en la Enciclopedia de Espasa (v. Arias Montano) con el título en castellano y de un modo vago que, como diremos, puede producir confusión: «Salmos de David y otros profetas, 1574».

El título exacto es como sigue:

Davidis Regis ac Prophetarum aliorumque sacrorum Vatum Psalmi, ex hebraica veritate in latinum carmen a Benedicto Aria Montano observantissime conversi. Cum argumentis et elucidationibus, quibus singulorum Psalmorum sententia plene exponitur, et orationis filum deducitur, eiusdem interpretis opera et studio adiunctis. - Antuerpiae, ex officina Christophori Plantini, Architypographi Regii. M. D. LXXIII. Contiene, con los prólogos y los índices, 327 páginas impresas.

Por el título pudiera a primera vista creerse que contiene otros poemas Bíblicos fuera del Salterio. No es así: quiere hacer resaltar que no todo el Salterio se debe a David.

Varios aspectos de valor ofrece el libro: 1.º en razón de comentario; 2.º como traducción en verso; 3.º como joya tipográfica.

El comentario en prosa, por el poco espacio que ocupa, gracias a la destreza tipográfica, pudiera parecer mucho más breve de lo que es en realidad. Precede a cada salmo, como va en el título, una síntesis del contenido. Pronto se echa de ver, tanto en el comentario como en la traducción métrica, el profundo conocimiento del hebreo y de los problemas agitados respecto del texto. A veces combina en ambas partes eclécticamente las lecciones variantes, cosa que no siempre es aceptable. Una de las características de la versión es la extremada diligencia en conservar la variedad de los nombres divinos. El nombre de *Iahweh* lo traduce siempre por la voz *disílaba* IAS, que declina como la terminación de los nombres Isa-IAS, Ierem-IAS, etc., gen. y dat. IAE, acus. IAM, abl. IA. Es cosa muy original y única, según parece, pero no se le puede negar legitimidad.

Por lo que hace a la maestría de la traducción y del manejo de los metros horacianos, fué muy celebrada en aquel siglo humanístico; en la actual postración de los estudios clásicos apenas hay quien pueda gustar de estos verdaderos alardes de dominio técnico, en los que la riqueza del léxico y la estructura estrófica compiten con la elegancia de la fraseología poética. Así, como tantos otros, entretenía él sus ocios, para respiro de ocupaciones más graves, y llevó a cabo esta obra en los días festivos del año 1572, después de celebrado el Santo Sacrificio. El mismo nos lo dice en la primera de las tres elegantes odas que estampó al frente del Salterio. No es de admirar que los grandes humanistas de la época le mandasen cartas gratulatorias de sumo encomio.

La disposición tipográfica es de grande elegancia, como se podrá apreciar en las fototipías adjuntas. Al título del Salmo, que resalta hermosamente en la página, sigue el argumento, esto es la síntesis del contenido, en la parte central de la plancha, sin tocar los bordes destinados al comentario y al texto, en tipos redondos, menuditos y claros; a continuación va la versión métrica, en bien cortados caracteres cursivos de cuerpo mayor, orlada hábilmente con dos columnitas muy graciosas: la primera con el texto hebreo íntegro; la del lado opuesto

con el comentario en caracteres diminutos. Con arte singular están distribuidas estas dos columnitas, de manera que en las páginas impares el comentario ocupa la parte izquierda y el texto hebreo la derecha, y a la inversa en las páginas pares el hebreo la izquierda y el comentario la derecha, dejando siempre al medio la paráfrasis en verso y formando un doble y airoso borde. Con tal colocación y variedad y la reconocida distinción de los tipos usados por las célebres prensas Antuerpienses de Cristóbal Plantino, nada hay que comentar sobre la belleza externa del libro, que el lector podrá apreciar por las muestras fotótípicas.

F. OGARA, S. I.

DAVIDIS REGIS  
AC PROPHETÆ ALIO-  
RVMQVE SACRORVM VATVM  
Psalmi,

EX HEBRAICA VERITATE  
in Latinum carmen à BENEDICTO 'ARIA  
MONTANO obseruantissimè conuersi.

*Cum argumentis & elucidationibus, quibus singulorum Psalmorum sententia plenè exponitur, & orationis filum deducitur, eiusdem interpretis opera & studio adiunctis.*



ANTVERPIÆ,  
Ex officina Christophori Plantini,  
Architypographi Regij.  
M. D. LXXIIII.

16 Diuinorum donorum spiritualium animos pascuntium, alentium, & amplificantium, cibis & potus suauissimus & optimus imago est allegorizans.

16 *Inuidos falsum trepidus profari*

*Cogeret horror:*

*Tempora & longum stabilita in æuum*

17 *His forent: flore ac saturos benigni*

*Farris, è saxo liquidi replestem*

*Flumine mellis.*

16 משנאי יהוה  
יבאסו לו ויתו  
קחם לעולם:

17 ויאבילוהו  
סחלב חטה  
וסעור רבם  
משביעין:

P S A L. LXXXII.

Deus stetit in synagoga deorum.

ARGUMENTVM.

POPULI vitia, culpam & improbitatem in causa esse ipsius ærumnarū, Asaph in superiori Psalmo ostenderat, nunc populo peruertendi officij auctores reprehendit, nimirum principes, iudices, & magistratus ipsos qui à iure & æquitate ad iniuriam & iniquitatē traducti, cæteros exemplo suo in fraudem & improbitatem deduxere. vaticinatur autem fore, vt his maius iudicium subeundum sit Deo ultore & vindice, qui Euangelij doctrina redarguet, efficacitate verò conficiet omnes fraudis & iniuriæ auctores.

1

*Psalmus Asaphi.*

1 מפור לאספ

CARMEN DICOLON DISTROPHON.

**C**onuentu DEVS imminens

*Astat magna videns sceptrā potentie;*

*Iura ac indicibus sua*

*Exercet medius, puraque vindicat.*

2 *Vobis quis fuerit mali,*

*Praui ac iudicij quis pudor, aut modus?*

*Quem finem faciet fauor,*

*Quo lata improbitas vsque fouebitur?*

3 *Quin pupillus & indigens*

*Pauper cum misero iustitiæ suæ*

4 *Certo vindice gaudeant,*

*Dum vos iudicium cervitis integrum,*

*Vos defendite & integrum;*

*Vos sauis tenues eruite improbis.*

5 *Isti munera nesciunt,*

*Nec pondus reputant officij sui;*

אלהים נצב  
בעדאל בקרב  
עולות יפססו:

2 ער מרני  
השפטו עול  
ופני רשעים  
הסאו סלה:

3 שפטו לו  
ויתם עני  
ורש הצדיקו:

4 פלטו לו  
הצדיקו סיר  
רשעים הצילו:

5 לא ידעו ולא  
גבינו בחסדו:

*Obscu-*

2 Inducitur Deus principes viros allocutus, redarguensque iniuriæ consulto admittit, & studiosè amplificat.

יחליט ימות  
כל מוסרי ארץ

*Obscuris penitusque exant  
Errorum tenebris; quamlibet omnia  
Nutent cardine prouto  
Fundamenta, quibus terra grauis cubat.*

6 אני אסדר  
אלהים אתם  
וכני עליהם  
כלכם

6 *Omnes vos ego dixeram  
Et natos superi principis & deos:*

7 אכן סודם  
המותק וסודו  
הסודים הפלו

7 *At vos mors manet illa Adam  
Et casus similis principibus feris.*

8 קונה אלמים  
שפעת הרוח כי  
אתה הנהל  
בכל הגוים

8 *Surge, atque arbitrio DEVS  
Terram corrigit ac terrigenas tuo:  
Nam tu prouidus omnium  
Heres regna tenes iuraque gentium.*

Omnino ceci sunt, ac demētes, adeo, vt cū videant eorum culpa & delictio orbem turbati, non sentiant tamen.

7 Vt Adam electus in orbis terrarum dominum, & animantium omnium principem, de gradu sua ipsius culpa decidit in mortem: sic & vos, quāuis à me in ista diuina dignitate collocatos, tamen vestra fraus in mortem acerbam & gigantum illorum casibus similem, precipites dabit.

## PSAL. LXXXIII.

Deus quis similis erit tibi?

## ARGVMENTVM.

Deo vindici iniuriarumque ultori, eidem misericordii erga pios, ac religioso timore calentes, populum suum Psātes commendat custodiendū, seruandū, & liberandū à variis hostibus, non modò populi ipsius, sed multo etiā magis diuini nominis causa, quod super populū illum appellatū, desinere omnino & aboleri impia gens cupit, idque studiōse curat: precatū autem Deum, vt antiquorum exemplorum erga populum illum fouendū, memoriam nouis etiam argumentis redintegret, imò potiùs amplificet exhibita illa salute maxima ab initio promissa, & prophetis cunctis expectata.

1 שיר מספר  
לאסף:

1 *Canticum Psalmi Asaph.*

## CARMEN DICOLON TETRASTROPHON.

2 אלהים אל  
דמי לך אל  
החרס ואל  
תשקט אלי

2 *NE surdus taceas, neu fileas DEVS,  
FORTEM nulla quies te teneat precor,*

3 כי הנה אויביך  
יהסיתו ויבטחו  
בסאור ראש:

3 *Hostes ecce tui nam fremitu improbo  
Tendunt tollere verticem.*

4 על סודך  
יעירום סוד  
ויתקעו על  
צמריך:

4 *Occulta hi populum consilia in tuum  
Iungunt, atque tuos callida in intimos;*

5 אסרו לם  
ונבחרים סודם

5 *Amunt, Huc agite, ac scindere stirpibus  
Imis hos simul vndique*

2 Cū fortis sis & cognomineris, fortitudinem tuam exerce in aduersariis & hostibus reprimendis ac dissipandis.

4 Horum vis & facultas magna, consilia callida, copia innumera, te vltorem exigit; nemo enim alius nobis auxilio esse potest aduersus tam difficiles ac duros hostes.

Perga-

### Sobre la instrucción del clero

*Por creerlo como escrito para nuestros días, transcribimos un artículo, muy poco conocido, de Balmes, cuyo centenario estamos celebrando.*

LA DIRECCIÓN.

Los sagrados dogmas de la religión permanecen siempre los mismos, siempre inalterables; porque siendo verdades reveladas por Dios no pueden estar sujetas a mudanzas. Pero las formas bajo las cuales puede presentarse en sus relaciones con el hombre, con la sociedad y la naturaleza, son muy varias; y de aquí es que vemos explanada la doctrina de la Iglesia de diferentes modos, según han sido diferentes los tiempos y las circunstancias. A esta variedad han contribuido dos causas: el estado de los pueblos a quienes se había de enseñar, y la clase de enemigos con quienes era preciso combatir. Los apóstoles y sus inmediatos sucesores hablaban un lenguaje distinto del que usaban los misioneros que se proponían convertir a los bárbaros del Norte; los jesuítas predicaban a sus neófitos del Paraguay en estilo muy diferente del de Bossuet, Massillon y Bourdaloue; y al lenguaje de unos ni otros no se parece el que oímos de Ravignan y Lacordaire. En la polémica con los enemigos de la Iglesia notamos la misma variedad. Hay diferencia muy palpable entre las obras de San Jerónimo y de San Agustín, y las de estos Santos Padres y las de Santo Tomás; entre las de Belarmino y las de los doctores de los siglos medios; entre las de Bossuet y las de Belarmino; y entre las de los apologistas más modernos y de los siglos que precedieron.

Según es diferente el estado intelectual y moral de los pueblos es necesario hablarles otro lenguaje; lo que es muy fácil al hombre civilizado, es inasequible al bárbaro; lo que para el sabio es muy llano, es inaccesible al hombre rudo. Hasta entre los pueblos civilizados es muy extensa la escala en que se hallan distribuidos; y según sea el desarrollo intelectual y moral a que hayan llegado, será preciso ofrecerles las ideas bajo distintas formas, y excitar de diferente manera sus sentimientos. ¿No estamos palpando esta verdad en el recinto de una misma población? ¿No experimentamos que un discurso muy acomodado para un auditorio escogido, será totalmente desproporcionado para la generalidad del pueblo? Expresiones que repugnan a aquél son muy agradables a éste; y rasgos que al segundo le arrancarán abundantes lágrimas dejarán frío al primero, y quizás le moverán a desprecio o risa.

Si esto se verifica entre los habitantes de una misma ciudad, cuyas ideas, sentimientos y costumbres han estado en perenne comunicación, y que por necesidad han debido afectarse recíprocamente, ¿qué no sucedrá con generaciones

apartadas unas de otras a la distancia de largos siglos? Claro es que si se ha de obrar sobre los espíritus con suavidad y eficacia, ha de ser adaptándose a ellos, y tomando, por decirlo así, su carácter e inclinaciones. Obstinar-se en hablar a los hombres de hoy como se hablaba a los de los siglos medios, sería o desconocer completamente la naturaleza humana, o empeñarse en inútil lucha con la realidad de las cosas.

Cuando se trata de defender la verdad, es preciso pelear en el terreno donde el adversario coloca la cuestión, si no queremos que se nos llame amigos de las tinieblas y del exclusivismo, y se diga que no somos capaces de sostener ventajosamente la lid, sino en el palenque que nosotros mismos hemos escogido, preparándole adrede con estudiadas ventajas que garantien el triunfo de nuestra doctrina. Estos adversarios emplean también diferentes medios de ataque, según la variedad de tiempos y circunstancias; y esto lo hacen, no tan sólo con premeditación de un plan, sino también porque afectados del espíritu del siglo en que viven, echan mano con preferencia de aquella clase de argumentos que más se adaptan al estado intelectual de su tiempo.

De estas consideraciones inferimos la indispensable necesidad de que los conocimientos del clero se hallen al nivel de la época, para que la causa del error no cuente con recursos de que escasee la verdad. Es preciso que los ministros de la religión se penetren de toda la gravedad e importancia de este deber, y de cuán necesario es que viviendo separados del siglo por la pureza de la vida y la austeridad de costumbres, no permanezcan inmóviles en medio de la marcha que en sus alrededores se verifica. Es menester grabar profundamente en el ánimo, que no es inconciliable la luz del entendimiento con la rectitud del corazón, que la ciencia no está reñida con la virtud, y que los eclesiásticos pueden muy bien tener la vista fija sobre el progreso intelectual, sin dejarse contagiar de la corrupción que a veces acompaña los adelantos.

El hombre encargado de enseñar a los demás las verdades más importantes, no debe quedarse rezagado en ningún sentido; así como debe servirles de modelo en la pureza de la vida, así debe también empuñar el cetro de la inteligencia; porque es preciso confesar que la reunión de la santidad, de la sabiduría y del sacerdocio forma un conjunto tan sublime, que a su ascendiente no pueden resistir hasta los espíritus más incrédulos. Obsérvese lo que acontece en el mundo, y se notará que donde quiera que existe esta admirable reunión de circunstancias, allí se dirigen los homenajes del público; y hasta los más dominados por preocupaciones contrarias a la religión, o tributan un obsequio a la persona, o permanecen en respetuoso silencio. Cuando los vándalos entraron en Hipona acataron los restos de San Agustín que acababa de fallecer: cuando ocupaba la Silla de Cambray el inmortal Fenelón, los jefes de los ejércitos se impusieron el deber de respetar el territorio del ilustre prelado.

Como los individuos del clero, por razón de su instituto, han de vivir apartados del mundo, mayormente mientras se están formando en los seminarios, corren el peligro de acostumbrarse a un orden de ideas, sentimientos y hábitos que nada tengan de semejante con lo que prevalece y domina en la sociedad que los rodea. Este inconveniente, nacido de la misma naturale-

za de las cosas, sólo puede obviarse teniendo montados los sistemas de instrucción con tal arte, que los jóvenes al propio tiempo que se penetren del espíritu del Evangelio para arreglar a él sus costumbres, conozcan también al espíritu del siglo para dirigir acertadamente a los que viven en medio de él. Y no se crea que un sistema semejante sea de todo punto imposible: es difícil, sí, no lo negamos; pero con buena intención, con firme voluntad y perseverancia se superan los mayores obstáculos y se da cima a las más árduas empresas. No opinamos que este resultado deba obtenerse siempre por medio de largas disertaciones; hay cosas que más bien se sienten que no se entienden; y quizás un rasgo, una anécdota, una reflexión oportuna, un cuadro de costumbres, enseñan más sobre el espíritu del siglo que un abultado volumen.

Dos cosas deben contribuir al logro del objeto indicado: los profesores y los libros; y sobre unos y otros conviene fijar la atención escogiendo los más acomodados al intento. Por lo que toca a los profesores, es ciertamente lamentable que las cátedras de los seminarios estén dotadas tan infelizmente, que no sólo no se las puede mirar como término de carrera, pero ni aún como un medio transitorio para ganarse la subsistencia. Quizás nos engañemos, pero en nuestro concepto pocas prebendas debiera haber que brindasen más emolumentos y comodidades que las cátedras aún de los más pequeños seminarios; porque en no siendo así nadie quiere consagrarse a un trabajo tan asiduo y penoso, es mirada la enseñanza como accesorio de otro destino cualquiera, y en la primera oportunidad que se ofrece aprovecha el profesor la ocasión de salir de un estado tan precario. De esta manera, cuando un joven ha empezado a formarse y a manejar las materias con soltura y desembarazo, abandona el puesto que en adelante habría ocupado con fruto, y es sustituido por un inexperto, que va a ensayar sus limitados conocimientos por espacio de pocos años, para seguir a su vez el camino de su antecesor cuando su capacidad comience a extenderse y adquiera más habilidad y tacto para hacer adelantar a sus discípulos.

Pocos son los hombres a propósito para enseñar bien; y aún los que han recibido de la naturaleza este don precioso, no lo emplean con acierto sino después de mucha observación sobre el efecto que producen los diferentes métodos. Es tanta la variedad de los talentos, es tal la diversidad de las materias, se reúnen en torno de una misma cátedra alumnos de índoles tan distintas, que sólo a fuerza de un tacto exquisito que por necesidad ha de ser el fruto de dilatada experiencia, puede un profesor presentar sus ideas de tal manera que no excedan la capacidad de los de alcance limitado y no fastidien a los de comprensión inventajada. Es preciso coordinar los pensamientos de tal suerte, que mientras sean para los de corto talento como una cartilla que les sirva de modelo, sean también fecunda semilla para los que estén dotados de una capacidad vasta, y se sientan inclinados a meditar por sí mismos los objetos de la enseñanza.

Las ciencias eclesiásticas presentan bajo este punto de vista terribles dificultades; cuando se las quiere presentar de manera que, sin perder nada de su verdad y gravedad, puedan ofrecerse a los ojos del público sin causar extrañeza, antes llamando la atención por su dignidad y lustre, se encuentran tales embarazos que sólo puede deshacerse de ellos una mano muy ejercitada. Entre varias razones que quizás podrían señalarse, es en nuestro concepto una de las prin-

cipales el que los estudios eclesiásticos si han de ser sólidos y profundos, han de hacerse no sólo con los libros modernos, sino con los antiguos. Así por ejemplo, quien ha de poseer perfectamente la teología no ha de contentarse con lo que se ha escrito en los últimos tiempos. La Sagrada Biblia, los Santos Padres, las obras de los teólogos escolásticos, hasta las escritas con mal latín y pésimo gusto, han de ocuparle largas horas; y así es que está en peligro de acostumbrarse a vivir en otro siglo, con hombres muy diferentes, dando a sus ideas una dirección que nada tiene que ver con la que generalmente reciben las de los educados en medio del bullicio del mundo.

Cuando la Religión dominaba completamente la sociedad, y la tenía, por decirlo así, bajo su tutela; cuando la clase eclesiástica era la primera en todos los órdenes, ejerciendo bajo distintas formas un poder político y poseyendo la preeminencia en las ciencias y en las letras; formado un alumno en los seminarios adquiriría allí mismo en cierto modo el espíritu del siglo. La literatura, la filosofía y las facultades mayores a que se dedicaba en el colegio, eran las mismas que se estudiaban en las universidades y demás establecimientos públicos. Ahora, introduciendo el divorcio entre la política y la Religión, esparcido por la sociedad el esceptismo, habiendo desaparecido la afición a las ciencias eclesiásticas y cundido cierto desvío por todo lo que tiene visos de disertación de escuela, resulta que el joven que sale de un seminario donde no se hayan tenido en consideración estos hechos se encuentra con un mundo que ni le comprende, ni es comprendido por él; con unos sabios que hablan otra lengua, y que nada entienden del idioma de los sabios de otras épocas, único que conoce el recién venido; si ataca a algún adversario, parte de principios que el otro no admite; y si es atacado y se defiende, contesta en términos quizás profundamente sabios, pero cuyo sentido el contricante no alcanza, por ser aquélla la primera vez que los oye. De manera que puede muy bien ocurrir que un joven de talento muy claro, de dilatada instrucción y profundo saber, se encuentre embarazado en la polémica con un ignorante, no por falta de excelentes armas, sino por no tenerlas acomodadas al uso del día.

Por estas razones es de la mayor necesidad que cuantos toman parte en la dirección de los establecimientos de enseñanza eclesiástica, procuren por todos los medios posibles que la instrucción y la ciencia, sin perder nada de su exactitud y solidez, sin contagiarse de esa especie de disipación y vaguedad, que es uno de los achaques de que adolecen los conocimientos de nuestra época, la misma ciencia, repetimos, de San Agustín, de Santo Tomás, de Belarmino, de Suárez, de Melchor Cano, se revista a los ojos del mundo con el traje que requiere el espíritu de nuestros tiempos; es preciso que la exposición de las mismas ideas se haga de diferente manera; que el hilo de los raciocinios se conduzca con nuevos métodos; que las fuentes de la argumentación, cuando se haya de apelar a la razón natural, sean adaptadas al gusto científico dominante. Este gusto será, si se quiere, caprichoso, insustancial, inferior al que prevaleciera en otros siglos; pero sea lo que fuere, no está en nuestra mano el destruirle: es un hecho, y aún cuando no se le apruebe, es necesario conocer que existe, y obrar conforme a las nuevas condiciones que él nos impone. Protestar contra él, empeñar-

se en no tenerle en cuenta, proceder como si no existiese, es luchar contra la fuerza de las cosas, es condenarse a vivir en el aislamiento, es privarse de los medios de acción sobre la sociedad, es no querer emplear en defensa de la Religión armas que pueden servirle mucho, es olvidarse de la conducta que siguieron en todos tiempos los doctores de la Iglesia, cuando aplicaron también al orden científico aquella regla del Apóstol, de hacerse todo para todos para ganarlos a todos.

J. B.

### Una nueva traducción castellana de la Suma Teológica

Acaba de llegar a mis manos la traducción castellana de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino que presenta la B. A. C. (Biblioteca de Autores Cristianos) de España.

No hay duda que la apetencia espiritual por todo lo que se relaciona con la filosofía y teología de Santo Tomás de Aquino se ha acentuado notablemente estos últimos decenios entre los intelectuales católicos y acatólicos: el Doctor Común, debido por una parte a la transparente profundidad de su doctrina, y por otra, a la característica catolicidad de su sistema filosófico y teológico, ha resultado un personaje interesante para todos.

Esta nueva traducción de la Suma Teológica nos lo muestra una vez más: todo lo pertinente a Santo Tomás de Aquino encuentra pronta y benévola acogida entre los aficionados a la lectura de los grandes pensadores.

La traducción que nos ofrece la B. A. C. posee características propias que la valoran singularmente. Se presenta, en primer lugar, como una traducción castellana acompañada del texto original latino: lo que significa un verdadero acierto, dado que el público hispano que se dedica al estudio de la Suma Teológica, está formado en su inmensa mayoría por intelectuales que desean poseer junto con la traducción que les dé las correspondientes expresiones hispanas del pensamiento de Santo Tomás, el texto original con el que se pueda confrontar la traducción, para llegar de ese modo a la misma fuente de donde brotan las aguas tomistas.

La traducción está precedida de una extensa y erudita introducción histórico-filosófico-teológica del P. Ramírez sobre Santo Tomás.

Nos ha llamado la atención el silencio que se guarda en la introducción sobre la excepcional contribución de la Compañía de Jesús en la aprobación y recomendación de Santo Tomás en la enseñanza de la filosofía y teología. Se puede decir sin exageración que ninguna Orden Religiosa ha aventajado a la Compañía de Jesús en lo que se refiere a la valoración filosófica y teológica de Santo Tomás. Según el eminente historiador Card. Ehrle fué providencial el que San Ignacio y sus primeros compañeros fueran formados filosófica y teológicamente en las Universidades de París y Salamanca, donde se explicaba ya la

---

\* Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino por una comisión presidida por Francisco Barbado Viejo, O. P. - Tomo I. - Introducción general por Santiago Ramírez, O. P. Tratado de Dios Uno (I, q. 1-26). La Editorial Católica, S. A., B. A. C., Madrid, 1947.

Suma Teológica de Santo Tomás en lugar del Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo: de esta formación tomista de San Ignacio y los primeros rectores de la Orden Jesuítica salió la prescripción de las Constituciones S. I., p. V, c. XIV, n. 1, donde se ordena que en Teología el autor que se explique sea Santo Tomás. Al mismo objetivo apunta la Regla 11.<sup>a</sup> para sentir con la Iglesia del libro de los Ejercicios Espirituales, en la que se recomienda y alaba la actualidad y luminosidad de la doctrina escolástica. La tradición tomista de la Universidad Gregoriana se debe según el mismo Card. Ehrle a ese espíritu tomista que informó la enseñanza de los primeros filósofos y teólogos jesuítas.

El autor de la introducción tiene del tomismo una idea muy estrecha: casi se podría decir que tomismo es para él lo mismo que dominicanismo, y aún menos. Así se trasluce por la bibliografía tomista adjunta, en la que los teólogos y filósofos católicos son catalogados en tomistas, semitomistas y no tomistas. Advirtiendo sólo que el teólogo jesuita Billot, que es sin discusión uno de los teólogos que más repercusión tomista alcanzó en el período de Pío X y Benedicto XV, es catalogado entre los semitomistas, está dicho todo.

También nos parece una laguna notable de la bibliografía presentada la ausencia de la traducción de la Suma Teológica de L. Castellani, S. I., que lleva ya publicados once volúmenes (el primero de 1943) y que no cede en mérito a ninguna otra de las traducciones hispanas de la Suma Teológica.

Las cuestiones de la Suma Teológica de la traducción que nos ocupa, están introducidas por una exposición doctrinaria del tema que va a desarrollar Santo Tomás en la correspondiente cuestión: exposición que abre oportunamente la inteligencia de la doctrina de Santo Tomás. A pesar de ello, estas introducciones no parece puedan suplir las notas que en otras traducciones suelen acompañar el texto, puesto que una introducción no puede descender a menudencias ni detalles que dilucidan las notas y que por otra parte constituyen lo que más desea el lector en una traducción; ya que las líneas generales de la doctrina de Santo Tomás se pueden buscar en otros comentarios más extensos.

Quede con todo establecido que estas indicaciones referentes a las mencionadas y desde cierto punto de vista notables deficiencias, no restan importancia fundamental al esfuerzo y realización general de la obra, que se acredita además por su esmerada presentación tipográfica.

ENRIQUE B. PITA, S. I.

## En el Centenario de Balmes

Con el mejor tributo que se puede rendir a un maestro que tanto caso hizo siempre del juicio que de sus escritos formaban los inteligentes, la revista madrileña «Pensamiento», ha hecho llegar a nuestras manos un nutrido tomo, de trescientas y tantas páginas<sup>1</sup>, donde hallamos doce estudios interesantes y valiosos sobre algunos tópicos de filosofía e historia relacionados con el pensador de Vich, quien todavía tiene una palabra que decir al siglo XX, y digna por cierto, de ser escuchada.

<sup>1</sup> BALMES. EN EL PRIMER CENTENARIO DE SU MUERTE. Número extraordinario de la revista *Pensamiento*. Madrid, 1947, vol. 3.º.

I. Abrese el volumen con un trabajo del sabio obispo de Calahorra, Excmo. e Illmo. señor don Fidel García Martínez, titulado *Balmes filósofo. Su personalidad y significación*. A guisa de introducción nos muestra brevemente a Balmes «temperamento esencialmente filosófico», pues «aun cuando escribiera de apologética, o de sociología, o de política, siempre *hacia filosofía*» en su sentido más noble. «Cualidad preeminente de todo el filosofar de Balmes es su armonía y plenitud profundamente humanas. Aquella su sentencia: «Si no puedo ser filósofo sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía y me quedo con la humanidad», vale por toda una filosofía».

No encuentra inconveniente el ilustre prelado en alinear a Balmes dentro del escolasticismo, al menos en el fondo y en la sustancia. Para concretar de algún modo su estudio y mostrar, digamos, en lo vivo, la profundidad, penetración y vigor tan característicos de los análisis metafísicos de Balmes, pasa a examinar algunas de las cuestiones propuestas en la *Filosofía Fundamental* sobre el tiempo.

Balmes, nos dice, «ha expuesto la raíz última o esencia de la sucesión, como quizá ningún filósofo lo ha hecho», ahondando en la base misma ontológica de la noción del tiempo al relacionarla con el principio de contradicción. Sabido es que los tratados filosóficos balmesianos no se deben tomar como sistemáticamente completos; en algunos puntos su pensamiento no aparece claro. Mons. García Martínez examina la doctrina de Balmes sobre la naturaleza del tiempo, y de sus análisis infiere que es favorable a la opinión, no común entre los escolásticos, de que el tiempo se compone de instantes indivisibles.

II. Más de propósito estudia la *Importancia de Balmes como filósofo* el señor Camilo Riera, profesor de Filosofía en el Seminario de Vich. Distinguiendo la doctrina y el filósofo, dice con razón que, sin necesidad de recibir como acabada y perfecta su filosofía, puede y debe reconocerse el papel importante que juega Balmes en la Historia de la Filosofía, pues «el mérito, la gloria y la importancia de Balmes, todavía no bastante ponderadas, consisten en haber sido el primer y más caracterizado iniciador del esplendor actual de la filosofía cristiana».

Dos puntos examina el articulista: La originalidad de Balmes y la influencia de la actitud balmesiana. El vicense filósofo entre fieros enemigos del escolasticismo. En las aulas se hacía un burdo remiendo de tesis escolásticas y tópicos sacados de las ciencias naturales. Y sin embargo, «Balmes tuvo una visión más total y perfecta del punto de vista donde las ciencias desembocan en la corriente general del pensamiento».

La influencia de Balmes en los orígenes del renacimiento escolástico de los tiempos modernos es innegable, principalmente por sus libros, que se trajeron luego y leyeron ávidamente en Francia, Italia, Alemania.

A continuación nos indica el autor el influjo de Balmes en Tongiorgi y Palmieri, así como el éxito universal que hasta hace poco gozó entre los tratadistas escolásticos su famosa teoría de las tres verdades para refutar el escepticismo. Mas, no sólo con su teoría del conocimiento, sino también con otras de parecida importancia, por ejemplo, el fundamento de la moralidad y el instinto intelectual, «con la que parece haberse adelantado a exponer lo que hay de verdad en las modernísimas filosofías intuicionistas...», la influencia de Balmes es manifiesta. Por lo demás, observa muy atinadamente el señor Riera la poco noble actitud de muchos autores, los cuales, aprovechándose diligentemente de Balmes en tantas cosas, «parece que se hayan puesto de acuerdo para citarlo sólo en las cuestiones en que discrepan del mismo».

III. El malogrado profesor del Colegio Máximo de Sarriá (Barcelona), P. Miguel Florí, S. I., contribuyó al presente homenaje balmesiano con una refundición del discurso publicado en 1929 *De problemate critico secundum doctrinam Iacobi Balmes* («Analecta Sacra Terraconensia», 5 (1929) (103-128), completado ahora con un estudio comparativo de Balmes y Newman. Cosa curiosa basta pasar unas hojas más del presente volumen de «Pensamiento», para advertir que no fué de ninguna manera ocioso el trabajo de defender una vez más a Balmes de la acusación de fideísta. Es lo que nos da el P. Florí en el pre-

sente estudio sobre *El sentido común, fuerza estabilizadora de la filosofía balmesiana*.

Consta de dos partes y una recapitulación. En la primera se expone y defiende a toda satisfacción la teoría criteriológica balmesiana de *el sentido común* o del *instinto intelectual* de nuestras certezas primitivas. Resulta fácil la tarea del P. Florí de mostrar, espigando textos, cuán alejada se halla del irracionalismo fideísta esa «visión por luz directa de la certeza primitiva» del gran vicense, la cual sólo en el nombre resulta diferente de la intuición intelectual.

La segunda parte de este trabajo es un hermoso estudio de la teoría del célebre cardenal inglés sobre el «sentido ilativo».

Recapitulando, el P. Florí nos señala las *coincidencias* de Balmes y Newman en la condenación de los abusos de la dialéctica, en una cierta desconfianza en el valor de la razón cuando ésta empuja al hombre hacia los precipicios del escepticismo. «Newman, plenamente de acuerdo con Balmes, atribuye al repudio del sentido común muchos de los errores de los hombres en materia religiosa». Coinciden también —¿cómo no?— en el hondo acento de caridad y comprensión que ponen ambos en sus luchas por la verdad.

Si examinamos sus *defectos*, hallaremos uno común en sus teorías gnoseológicas. «Es sin duda el principal, y quizá único, cierta falta de precisión y coherencia a causa de emplear en sus libros un estilo académico más bien que didáctico». En Newman se encuentra muy acentuado este defecto, aunque viene a contrapascarse «con la fuerza con que combate toda sombra de agnosticismo». En Balmes las frases de sabor fideísta «son menos frecuentes y de intento oportunamente rectificadas». Por eso, mientras la obra fundamental de Newman *Grammar of Assent* puede, tal vez, justificar reservas, la de Balmes, *El Criterio*, sigue siendo «un libro de actualidad perenne, porque contiene la pedagogía natural al espíritu del hombre, acomodada a todas las inteligencias, aun de las gentes más sencillas...». «Mas, prescindiendo de matices —concluye el P. Florí—, no podemos menos de reconocer identidad fundamental de pensamiento entre los dos más grandes apologistas del siglo XIX».

IV. El filósofo santanderino, señor Marcial Solana, examina las *Doctrinas discordes de Balmes y Comellas acerca de la evidencia* en un prolijo trabajo que no carece de interés como estudio histórico y ha servido para una buena exposición de la doctrina sobre la certeza que podríamos llamar la común y tradicional en la Escuela.

Mas no disimularemos, con toda la consideración que nos merece el autor, la extrañeza que nos produce ver la coincidencia de sus juicios y conclusiones, sobre el fideísmo de Balmes principalmente, con los de Antonio Comellas y Cluet, filósofo catalán de la segunda mitad del siglo pasado, sin mayores relieves, salvo el de haber sido uno de los primeros impugnadores de las teorías de su coterráneo sobre la evidencia y el instinto intelectual. La doctrina que se expone es exacta e inobjetable en sí; pero no es contra Balmes, en lo cual se equivocó Comellas. El hecho es tanto más de lamentar, cuanto que a partir de 1910 se ha dado mucha luz a este punto, como se puede ver en la síntesis del P. Florí, mencionada arriba.

V. Ya el P. Marxuach notó el lenguaje un tanto subjetivista de Balmes en su tratado de las sensaciones en la *Filosofía Fundamental*. Ahora el P. José Sauret, S. I., nos lo explica en un excelente estudio comparado de *La teoría balmesiana de la sensibilidad externa y la Estética trascendental* de Kant, donde se llega a una interpretación original del pensamiento de Balmes sobre el problema de la experiencia externa.

Según el autor, Balmes hizo una refutación completa, eficiente y sólida del idealismo de Kant, de manera que las tesis fundamentales de la *Estética trascendental* tienen su contrapartida en la *Filosofía Fundamental*.

La posición del filósofo vigitano es sólida contra el idealismo trascendental. «A la aserción de Kant, «el espacio es subjetivo», Balmes ha opuesto enérgicamente otra cosa: «La extensión es objetiva». Tal es la conclusión del Padre Sauret.

VI. El profesor de Psicología en Comillas, P. Jesús Muñoz, S. I., nos ha-

bla de lo que piensa Balmes de «entendimiento agente», en un cuidadoso estudio, cuyas conclusiones resumimos a continuación:

«Balmes conoce bien lo fundamental y común de la explicación escolástica sobre el origen de las ideas, expone acertadamente sus discrepancias del sensismo, del innatismo, se da cuenta —¿habrá sido el primero?— de que lo acertado que haya en la solución kantiana al problema psicológico de la unión entre lo sensible y lo intelectual, está ya enseñado por la escolástica. La exposición de la teoría escolástica hecha por Balmes no es completa... Personalmente Balmes admite las afirmaciones fundamentales de la teoría escolástica contra el sensismo, el idealismo, el innatismo. ... Respecto de los otros muchos detalles..., rechaza como innecesarias las especies impresas, y en la determinación del concepto del entendimiento agente, que hace suyo, aunque se advierte fluctuación y perplejidad, puede asegurarse que asiente resueltamente y sin rectificar nunca a la concepción escolástica de una facultad espiritual que actúa, al formar las ideas primitivas, a base de las representaciones sensibles internas... ».

VII. Una de las mejores piezas del volumen de «Pensamiento» que estamos ojeando es, sin duda, la que nos presenta el P. Jaime Echarri, del Colegio Máximo de Oña (Burgos). Se trata de un estudio monográfico sobre *Descartes y Malebranche en las concepciones espacio-extensionales de Balmes*. Nos anuncia el autor que se trata sólo de un anticipo, pues «con propósito de publicar aparte este estudio completo, damos a continuación, dice, sólo dos capítulos». El plan entero es el siguiente: «Primero, exponer, con alguna precisión analítica, la teoría balmesiana de la extensión y del espacio (de esta parte se da aquí, únicamente, el análisis del espacio-extensión). Luego, fijar, en cuanto sea posible —también analíticamente— la novedad original y la veterania heredada de sus elementos más característicos, para poner al descubierto la génesis histórica del pensamiento de Balmes en esta «cuestión fundamental». De esta segunda parte, «que se integra con el estudio de los múltiples influjos influjos elementales, convergentes en la concepción espacial y extensional de Balmes, presentamos —nos dice el autor— un análisis completo del influjo correspondiente a Descartes y a Malebranche».

VIII. *Las Doctrinas cosmológicas de Balmes y las teorías físicas contemporáneas* son comparadas en el siguiente trabajo debido al catedrático de Filosofía de la Universidad de Barcelona, D. Pedro Font Puig, quien nos muestra con la máxima objetividad la coincidencia o aproximación de las admirables «previsiones» balmesianas y las conclusiones científicas de nuestros días, en los siguientes puntos: Extensión, espacio y tiempo; constitución de las sustancias; actividad de los cuerpos; penetrabilidad de la materia; relación entre el movimiento y la causalidad física.

El autor se limita a una confrontación escueta de textos y datos. Si hubiéramos de dar nuestro parecer sobre este procedimiento en la presente materia, diríamos que tal vez no carece de peligro, ya que induce fácilmente a tomar el florecimiento actual de las ciencias experimentales como un resultado natural de los sistemas filosóficos mecanicistas, con los cuales tantos puntos de contacto tiene la cosmología balmesiana. Sería un verdadero «enigma histórico», como ha escrito el P. Hoenen, el que una doctrina como el mecanicismo, falsa en sus mismos fundamentos y que deja sin explicación satisfactoria infinitos fenómenos, resultase ahora haber sido, no solamente ocasión, sino también causa del maravilloso crecimiento de las ciencias modernas.

IX. Una excelente exposición del sistema moral de Balmes, y en particular de su doctrina sobre el principio de la moralidad, es el artículo del Rector del Seminario de Vich, doctor Clemente Villegas, que lleva por título *La Filosofía moral de Balmes*.

Como filósofo y apologista, Balmes se limitó a estudiar los fundamentos racionales de la moral, para defenderlos contra la moral positivista y materialista. Su método lo expuso en estas palabras: «Los elementos constituyentes de las ideas morales es necesario buscarlos en la razón, en la conciencia, en el sentido común».

Examinando los constitutivos de la moralidad, Balmes establece ante todo la necesidad de una norma objetiva. Rechaza todas las formas de utilitarismo, y en particular refuta la moral sociológica: «No es necesaria la sociedad para que tengan existencia y aplicación las ideas morales; una criatura inteligente que estuviese sola en el universo tendría sus deberes para consigo y con el Creador; desde el momento que hay inteligencia y libertad, hay el orden moral que es su regla» (Fil. Elem., Ética, V, 31). La norma absoluta y última, o como dice Balmes, «la moralidad absoluta, y por consiguiente el origen y tipo de todo orden moral, es el acto con que el ser infinito ama su perfección infinita», porque sólo en Dios concebimos la *santidad* infinita y absoluta, la cual es la perfección *moral* infinita y absoluta.

De esta teoría de Balmes decía el P. Castelein —nos lo recuerda el señor rector del Seminario de Vich— que es «una doctrina tan profunda como sublime, tan razonable como bella, tan verdadera como ideal».

X. El doctor Tomás Carreras y Artáu, catedrático de Filosofía de la Universidad de Barcelona, diserta a continuación sobre una de las glorias más firmes y brillantes del pensador vigitano: *Balmes y la Filosofía de la Historia*, se titula el trabajo que nos ofrece aquí.

Para Balmes «hay un plan providencial de la Historia, no obstante las antinomias aparentes de los hechos», y aunque el fruto histórico o social no es «previsible científicamente» en el sentido de Comte, sin embargo el verdadero filósofo de la Historia lee el porvenir histórico-social. «Hay más: el filósofo-historiador vicense, sin proponérselo, porque era humilde de corazón, se nos aparece... como un verdadero vidente». Y esto, no sólo por su profundo conocimiento de la trama histórica, «a manera de supervisión de los hechos...», o expresándonos en lenguaje balmesiano, por *intuición*, sino principalmente porque sabe que la primera causa, la razón última, la ley suprema de la Filosofía de la Historia es la Providencia de Dios.

El señor Carreras y Artáu concluye citando la definición famosa que dió Balmes de la civilización, y que puede considerarse como la síntesis del código de la acción social católica: «Habrà el máximo de la civilización cuando coexistan y se combinen en el más alto grado, la mayor inteligencia posible en el mayor número posible, la mayor moralidad posible en el mayor número posible, el mayor bienestar posible en el mayor número posible» (La Civilización, art. 1.º).

XI. A Balmes lo clasificamos unas veces en las filas del escolasticismo (y siempre con retenciones y reservas), otras nos vemos obligados a ponerlo afuera, sin que acaben de aparecer del todo claras las razones para una cosa y otra. A la luz de la historia las examina el P. Miguel Batllori, S. I., comparando *Filosofía balmesiana y filosofía cervariense*.

Primero, un examen de la filosofía de Balmes, en parangón con las tesis fundamentales del escolasticismo. «Si la primera aserción del *escolasticismo estricto*, escribe el P. Batllori, es la composición hilemórfica de los cuerpos, Balmes no puede ser contado entre los escolásticos *estrictos*...».

Tampoco hay en su filosofía un lugar propio para la teoría del acto y la potencia. «Sólo de soslayo la expone en su *Historia de la Filosofía* para explicar el profundo sentido del hilemorfismo». Sin embargo, «una cuestión estrechamente emparentada con la del acto y la potencia trató Balmes con más personalidad, abrazando esta vez con plena convicción uno de los partidos: la de la identidad o diversidad real entre la esencia y la existencia de los seres creados... No sólo se decidió aquí por una de las dos opiniones escolásticas [la suareciana], sino que estimó oportuno incluir tal problema... en su obra filosófica más personal y más actual para su época, la *Filosofía Fundamental*».

En otras tesis fundamentales, pero menos sistemáticas, del escolasticismo, Balmes no discrepa. Pero aun en las citadas arriba, «la auténtica posición balmesiana no es negativamente *antiescolástica*, sino simplemente *agnóstica* en cuanto se refiere al hilemorfismo, y con un agnosticismo lleno de respeto y de admiración hacia la metafísica de la Escuela».

Estas actitudes de Balmes responden a la dirección impresa por los maestros jesuitas de la universidad de Cervera durante el siglo XVII, la cual perduró, extinguiéndose paulatinamente, hasta los mismos días en que Balmes concurrió a las aulas de aquel centro de estudios. «Con diferencia de matices... el escolasticismo moderado de la filosofía balmesiana no es tanto un hallazgo nuevo, cuanto una inmediata herencia de la dieciochesca universidad de Cervera».

Podemos resumir la conclusión fundamental en estas palabras del mismo P. Batllori: «Si damos a la palabra *neoescolástica* no tanto un contenido y un sentido *temporal*, cuanto de *actitud* —replanteamiento de los grandes problemas filosóficos actuales desde la escolástica—, Balmes, dentro de su característica independencia, por encima de todo otro epíteto merecería el de neoescolástico». En efecto, esa *actitud* explica las coincidencias lo mismo que las discrepancias de Balmes con el escolasticismo sistemático y estricto, teniendo en cuenta que su prematura muerte no le dejó madurar su obra filosófica.

XII. Parecía indispensable coronar este bello volumen de homenaje al «Doctor Humano» con una cumplida vindicación del *Filósofo del sentido común*, ya que no faltó algún espíritu quisquilloso que le negase el título de filósofo a secas, precisamente porque lo fué del sentido común. Ha tomado por su cuenta esta tarea el P. Jesús Iturriz, S. I., parangonando a Balmes y Unamuno, *sentido común y paradoja*.

«Sentido común y paradoja ha sido la contraposición agudamente propuesta por Unamuno. Y sentido común y paradoja son a la vez exponentes los más significativos de la profunda contraposición de dos hombres: Balmes y Unamuno... Lo que media entre el sentido común y la paradoja, eso mismo media entre la filosofía balmesiana y la unamuniana, porque eso mismo —y más— era también lo que distaba entre el hombre Balmes y el hombre Unamuno».

XIII. Hemos llegado al término. Las diecisiete páginas restantes contienen una *Bio-bibliografía balmesiana* a base de la copiosísima reunida por el eximio biógrafo del vicense, el P. Ignacio Casanovas, completada ahora por otro insigne admirador de Balmes, el P. Miguel Florí, con lo principal que ha ido apareciendo a partir de 1932, fecha en que se publicó la magistral *Vida de Balmes*, del primero.

Pondremos fin a esta quizá demasiado prolija reseña con una congratulación efusiva a la Dirección de «Pensamiento» lo mismo que a los autores que con inteligencia y amor han colaborado en este volumen verdaderamente de excepción. Confesemos que no merecía menos el gran pensador, cuyo centenario estamos celebrando. La mayor honra que puede darse a un maestro es escucharlo y dialogar con él; las páginas que acabamos de pasar encierran preguntas sabias y atinadas respuestas; unas y otras hablan bien de Balmes y de sus interlocutores.

ENRIQUE T. BARTRA, S. I.

## RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

BOVER JOSÉ M. S. I., *Teología de San Pablo*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1946, Págs. XVI-952.

El autor, Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica y Profesor de Sagrada Escritura, es una de las figuras de más relieve en el campo de la exégesis bíblica.

En el Prólogo nos habla con detalle de su obra.

Su contacto por los años de 1909 con *La Teología de San Pablo* del Padre Prat S.I. enciende su entusiasmo y le determina a conocer a fondo el pensamiento paulino. Este fuego no decrece a través del tiempo, sino que va en aumento.

Poco a poco va viendo que el libro del P. Prat no agota la materia. « En tres puntos principales, confiesa el P. Bover, me parecía que el P. Prat se quedaba algo corto: primeramente, en cuanto a la extensión, se me iban descubriendo en San Pablo nuevos campos todavía por explorar; luego, las conclusiones teológicas del P. Prat frecuentemente se me antojaban un tanto meticulosas, como que no agotasen todo el contenido doctrinal de los textos; por fin, algo más tarde, el plan o división de su obra, aunque tan armónico, me resultaba algo artificial ». (P. XI.).

Durante largos años el autor fué madurando su idea de una teología paulina, que por una parte fuese católica como la del P. Prat y por otra, genética y psicológica como la de Sabatier, que ciertamente adolecía de graves errores doctrinales.

Aunque la presente obra es un fruto maduro de más de treinta años de estudios; con todo la meta ideal del autor queda mucho más lejos. Viendo, sin embargo, « que la realización de la obra se iba retrasando indefinidamente, con manifiesto peligro de que el deseo de lo mejor impidiese la realización de proyectos más modestos » (p. XIV); se decide a cortar dilaciones y a publicar su teología paulina. Nos felicitamos de su decisión.

Su criterio de ortodoxia es netamente conservador. El mismo nos dice: « Se me juzgará quizás por excesivamente derechista. No importa. Sépase, empero, que este criterio no es una posición tomada por escrúpulos dogmáticos, sino una honrada convicción ». (P. XV). Unas líneas más adelante expone el fundamento de su criterio: « Es un hecho, dice, que cuantos han estudiado a San Pablo admiran y ponderan encarecidamente la plenitud y exuberancia de su pensamiento, tal, que bajo su peso parecen las palabras gemir y quebrarse, impotentes para sostenerlo. En tal supuesto, universalmente admitido, exige la lógica que los textos se interpreten conforme a la medida de su plenitud desbordante y de su profundidad inapeable... » (P. XV.).

La obra está dividida en once libros y una Conclusión.

El libro primero está consagrado a las fuentes de la teología paulina. El primer capítulo trata de las Epístolas de San Pablo, que son la fuente principal.

Estudia toda la historia externa de la doctrina de San Pablo que coincide con la distribución cronológica de las Epístolas; luego la historia interna de su pensamiento, que nos da la síntesis de su teología. « El centro de ella lo ocupa Jesucristo, no tanto por lo que es en su persona divina, cuanto por su carácter

de Redentor de los hombres. De ahí que la Teología de San Pablo se habría de llamar Cristología, o, mejor aún, Soteriología». (P. 15).

Los elementos de la Teología de San Pablo se distribuyen en dos grupos principales. Los primeros se reúnen en torno de esta idea: Jesucristo Redentor y Mediador; los segundos se sintetizan en esta otra idea sublime: Jesucristo, principio de unión y vida, incorpora consigo e identifica místicamente a toda la humanidad.

Admite el autor progreso y evolución en el pensamiento de San Pablo; no ciertamente «la que le atribuyen los protestantes liberales y los modernistas, evolución meramente naturalista, subjetiva e interna. La que los teólogos católicos conceden o reclaman en el pensamiento de San Pablo está determinada por un principio externo, es debida a la acción del Espíritu divino, es fruto de la revelación de Dios». (P. 18).

El problema de la justificación es el punto de partida de este proceso doctrinal. La Ley de Moisés no justifica; ésto lo hace la fe en Cristo. La unión entre la fe y la justicia es obra de la sangre del Salvador. Pues haciéndose hombre Jesucristo juntó consigo a todo el género humano y satisfizo de esta manera con su pasión por nuestros pecados. «Así Jesucristo, dice el P. Bover, tomando sobre sí nuestros pecados, apropiándose nuestros pecados, como si fueran suyos... pudo muy bien por ellos ser castigado, pagar por ellos la pena que nosotros merecíamos. Y, al morir él por nosotros y por nuestros pecados, nosotros en él, por él y con él dimos a Dios la satisfacción que de otra manera no podíamos darle... Ahora bien, ya sabemos que esta inefable compenetración e identificación de los hombres con Cristo y en Cristo es la esencia misma del misterio de Cristo, es la base del Cristo místico. Y con el Cristo místico llegamos a la cumbre de la Teología de San Pablo». (P. 19s.).

El capítulo segundo estudia la inspiración divina del redactor de la Epístola a los Hebreos.

El problema se plantea, pues «la hipótesis de un redactor que colaborase con San Pablo en la redacción de la Epístola es hoy comúnmente admitida...». (P. 20s.).

El objeto de la investigación es doble: primero, la parte o la colaboración del redactor; y segundo, el modo natural o sobrenatural con que colaboró.

La parte del redactor va más allá de la forma externa, ya que se extiende también a la forma interna y aun acaso a ciertas modalidades doctrinales.

Por esto el redactor participó del carisma de la inspiración: «La duda, dice el autor, no es posible, si no se quiere limitar y aun destruir la divina inspiración de la Epístola a los Hebreos». (P. 40).

Estúdiase en el capítulo tercero el uso de la Escritura en Hebreos I, 7.

Como es sabido, «notable es la libertad con que San Pablo, particularmente en la Epístola a los Hebreos, cita la Sagrada Escritura del Antiguo Testamento». (P. 47). Resulta difícil distinguir lo que es verdadera demostración y lo que es mera ilustración de una verdad por la acomodación de un texto bíblico. El autor estudia el texto que está en Hebreos I, 7, pues ofrece «mayor dificultad a una plena justificación y explicación». (P. 47).

Es muy difícil, o, mejor dicho, imposible reducir a pocas líneas el rico y denso contenido de los diez siguientes libros que abarcan más de 850 páginas. Nos limitaremos a algunas someras indicaciones y a hacer resaltar alguno que otro rasgo específico.

El libro II se titula «Estudios sintéticos: Directrices y Orientaciones». (P. 53).

«El contenido o sustancia de la Teología de San Pablo en lo que tiene de más característico y personal, dice el autor, es lo que él mismo llama *el Misterio de Dios... el Misterio de Cristo...*, o simplemente *el Misterio*». (P. 34).

«El Misterio es para San Pablo el plan o designio de Dios en orden a la salud humana...». (Ibid.).

El texto de los Romanos III, 21-26 nos sugiere el pensamiento generador de la Teología paulina. Allí expone el Apóstol en sus líneas generales su Evangelio o su concepción teológica. La idea predominante del texto es la justicia de Dios, germen de la Teología paulina.

El libro III trata de los «Antecedentes de Redención Unidad, Trinidad y Providencia Soteriológica de Dios». (P. 153-268).

Entre otras cosas estudia el P. Bover detenidamente la concepción paulina del Espíritu Santo; el pecado original; la predestinación y la reprobación de los judíos.

En el libro IV se ocupa el autor de la persona del Redentor; y en el siguiente, de su obra redentora.

El P. Bover, uno de los grandes mariólogos de nuestros tiempos, dedica íntegro el libro VI a cuestiones de Mariología.

En esta parte, quizás más que en ninguna campea el espíritu sutil y agudo del eminente escritor escolástico.

En las Epístolas de San Pablo no se encuentra «ni una vez siquiera el dulcísimo nombre de María». (P. 433). «Mas si para la construcción del edificio de la Mariología San Pablo apenas ofrece materiales, escribe el autor, en cambio suministra algo que, puestos los materiales, no vale menos que ellos. San Pablo nos da los fundamentos, la estructura, la trabazón y armonía de la Teología mariana. Sin metáforas, osamos afirmar que los principios fundamentales que sostienen, informan, ilustran y fecundan la Mariología se hallan en las Epístolas de San Pablo con mayor luz y fuerza que en ningún otro escritor inspirado». (P. 434).

El objeto de la investigación del autor «no es precisamente componer una Mariología sacada de las Epístolas de San Pablo, sino más bien determinar el partido que puede y debe sacarse de ellas, iluminando con su luz los elementos mariológicos contenidos en el Protoevangelio». (P. 434s.).

El P. Bover, como era de suponer, trata de una manera especial el tema mariológico de actualidad, la Asunción corporal de la Santísima Virgen. Dice que «los principales argumentos escriturísticos con que ordinariamente se demuestra la asunción son Gen. 3, 15; Lc. 1,28 y Apoc. 12, 1. Prescindiendo ahora de los dos últimos, que no son tal vez tan claros y apodícticos, nos limitaremos al primero. Añadiremos, en cambio, otros dos tomados de San Pablo, que, aunque más implícitos, quizá no sean menos eficaces». (P. 475). Los dos textos paulinos son 1 Cor. 15, 20-23 y Rom. 5, 12-21.

El autor concluye su estudio diciendo que «la asunción corporal de María, implícitamente afirmada por el Génesis y por San Pablo, debe ser admitida como verdad contenida en el depósito de la divina revelación». (P. 494).

El libro VII investiga la Ecclesiología paulina.

Entre otros temas se ocupa el autor del Magisterio oral de la Iglesia, de la Jerarquía y del Cuerpo Místico.

El libro VIII titulado «Misteriología» (p. 653) es un estudio de los sacramentos del bautismo, de la Eucaristía y del matrimonio.

Los libros IX y X están dedicados a la Justificación y gracia y a las virtudes teologales respectivamente.

El capítulo IV del libro IX está consagrado a la «Concepción estética de la gracia en las Epístolas de San Pablo». (P. 803). Dice el autor: «Por desgracia, no ha sido estudiado dignamente en las Epístolas del Apóstol este aspecto estético de la gracia: se ha llevado casi toda la atención de los teólogos su aspecto físico, moral y jurídico. De este pecado estético, como de tantos otros, salen responsables los protestantes y los jansenistas». (P. 803).

El último libro, el XI, trata de la Escatología.

Antes de cerrar este libro, el autor dedica todo un capítulo a la interpretación dada por Suárez a un pasaje difícil de San Pablo (1 Cor. 15, 24-28). Con visible fruición pone de relieve el doble mérito de la solución del Doctor Eximio: su originalidad y su valor intrínseco. Dice el P. Bover que Suárez «halló y desarrolló admirablemente la solución que hoy día adoptan los mejores intérpretes católicos». (P. 917).

La última parte de la obra lleva por títulos: Conclusión. — El «Gran Misterio de la Piedad». (P. 925).

El autor encuentra en el fragmento del primitivo himno cristiano transmitido por San Pablo en su primera Epístola a Timoteo «una luminosa síntesis de toda

la Teología de San Pablo. Hay que leer el pasaje en su contexto. Escribe el Apóstol a Timoteo (1 Tim. 3, 14-16): *Estas cosas te escribo, si bien espero ir a ti bastante pronto; mas, por si tardare, para que sepas cómo hay que portarse en la casa de Dios, que es la Iglesia del Dios viviente, columna y sostén de la verdad. Y, reconocidamente, grande es el misterio de la piedad, el cual*

*fué manifestado en la carne,  
justificado por el Espíritu;  
mostrado a los ángeles,  
predicado entre las gentes;  
creído en el mundo,  
encumbrado en gloria.*

La interpretación que ordinariamente se da a este himno es *crisológica*. Y, ciertamente, su sentido cristológico es perfecto y claro». (P. 926). Pero el himno ¿no abarca algo más? El autor prueba con profundidad y habilidad de escolástico que es además *soteriológico*. No sólo canta la gloria del Cristo personal; sino también, la del Cristo místico.

El P. Bover termina su valiosa obra con estas palabras: «Con razón ha dicho San Pablo que *grande es el misterio de la piedad*, cantado en este himno. Es el misterio de Cristo manifestado en gloria, en todo el esplendor de aquella gloria, cuyo foco es el Cristo personal, cuyos rayos luminosos aureolan y transfiguran el Cristo místico: gloria de santidad y justicia, que el Espíritu vivificante transfunde de la divina Cabeza a los miembros humanos. Cristo, justicia, comunión o solidaridad, es decir, los tres elementos que constituyen el principio generador de la Teología de San Pablo, transportados a la esfera de la poesía, han florecido en un himno divinamente inspirado, que canta *el gran misterio de la piedad*» (P. 933s.).

Fuera del Índice general que está al principio, tiene la obra al final una «Nota Bibliográfica», que abarca los «Estudios teológicos, exegéticos y filológicos sobre San Pablo» del autor; y los siguientes Índices: de materias principales, onomástico de Autores citados y de los principales textos comentados.

La obra del P. Bover contribuirá grandemente a hacer conocer más a fondo las Epístolas de San Pablo y por lo tanto el mismo Cristianismo y a hacer amar más intensamente a Cristo Dios-Redentor y Cabeza del Cuerpo Místico.

La presentación tipográfica es excelente, como en todas las obras editadas por la Biblioteca de Autores Cristianos.

P. J. SILY, S. I.

FERRATER MORA JOSÉ, *El Sentido de la Muerte*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1947, 351 págs. en 8.º.

No se trata de estudiar la muerte como un simple acaecer, sino de comprender su sentido y su valor.

Ante el hecho de la muerte cabe preguntarse si es un algo absurdo que nos impone un destino fatal o si bien nuestro morir es una necesidad llena de sentido, una como condición sine qua non de nuestra vida.

José Ferrater Mora nos ofrece una respuesta. En cuatro capítulos densos de ideas, nos presenta el sentido de la muerte en los reinos de lo inorgánico, orgánico y humano, reservando el último a la supervivencia del espíritu.

Para hablar de la muerte con sentido no es posible perder de vista que hay tantos modos de morir como momentos de realidad; que hay una «analogía mortis» correspondiente a la «analogía entis». La esfera de lo ideal es inmune a la muerte, y así, en la medida que lo real participe de ella, tendrá menos probabilidades de perecer. Lo real no ha de concebirse como una serie de campos discretos y superpuestos, sino como una especie de continuidad de ser, atravesada por dos direcciones, una de las cuales sería un «descender» hasta una absoluta exterioridad y la otra un «ascender» hasta otra absoluta intimidad... Serían

dichas direcciones como dos puntos de vista que se entrecruzarían en todo ser, y en la medida que uno u otro predominara, se consideraría en él, su exterioridad o su intimidad.

Para la ciencia físico-matemática, tan en boga en nuestros días, la muerte se reduciría a un continuo cesar de agregados unidos mecánicamente, capaces empero de reversibilidad. Parecida posición es la de los atomistas espiritualistas que sustituyen los átomos materiales por « principios ». Una tercera posición sería la del estructuralismo materialista que supone la realidad formada de estructuras; una cuarta y tal vez la más comprensiva, sería la que reduce el ser a complejos de acontecimientos, a « organismos », empleando esta palabra en el sentido más lato. En esta última hipótesis puede hablarse de muerte por entenderse en ella a una cierta « interioridad » que las demás no consideran.

En lo orgánico, el problema de la muerte se plantea con toda su crudeza. Al establecer una ontología de lo orgánico, base de una adecuada solución, es menester evitar dos escollos igualmente peligrosos, que son, por una parte el concebir lo orgánico como un puro acontecer mecánico o ver en ello una forma absolutamente irreductible. Tales extremos no son ineludibles si se concibe el entrecruzamiento de las direcciones ascendente y descendente, allá en la región donde el sentido comienza a predominar sobre el puro ser.

El carácter esencial de lo orgánico es la « oscilación », porque las notas con que tradicionalmente se le ha descrito: irritabilidad, metabolismo, generación, en cierta medida pueden aplicarse también a lo mecánico. La actitud mental del que las considera, es en último término, la que determina su carácter probatorio. Servirán, es verdad, como notas descriptivas, si se las aplica con un « signo » distinto al que tienen en lo inorgánico, y además se considera el carácter esencialmente oscilante de lo orgánico y su notoria intimidad, el « sí mismo » o lo que es lo mismo el « individuo ».

Después de un concienzudo análisis de los hechos aportados por los defensores de la teoría mecanicista para quienes la muerte se reduce a un simple cesar, se rechaza su posición como insatisfactoria, así como la de los que afirman ser la muerte la ruptura de la unidad funcional. La razón de todos los equívocos estaría en un falso planteamiento del problema, en considerar la muerte como un efecto cuya causa es menester determinar.

Sólo la suposición de que existe un algo superior a lo que se ofrece a la percepción y conocer empírico, permite superar la concepción de la muerte como causa eficiente para ver en ella la esencia del ser vivo o por lo menos algo radicado en el ser.

Lo inorgánico podría explicarse por un « ser ya » en el sentido de « ir siendo » o « estar siendo »; pero de lo vivo debiéramos decir que es un « no ser todavía » en cualquiera de sus momentos, « de tal suerte que su llegar a ser, sea, por así decirlo, un alcanzar lo que ya era ». « Ser lo que ya era », por cuanto se apoya en un incesante « llegar a ser » y en un fundamental « no ser todavía », significa que el postrer momento de la existencia pertenecía al ser vivo desde su comienzo. La muerte deja de ser el fin de la realidad. Es un límite que pertenece al ser.

Considerado el hombre como un ser biológico, su muerte tendría el sentido explicado. Pero en la realidad humana hay algo poderosamente discriminador: el hacer su vida. En él se da la posibilidad de ser « sí mismo » o dejar de serlo, o dicho de otra manera, la potestad para aproximarse o apartarse de lo que ha dado en llamarse su « mismidad ».

Su hacerse es a través de la historia, es la verdadera « causa sui » en su significación más amplia, pues le es dado determinar « qué sí mismo va a causar ».

La vida humana, más determinadamente que lo orgánico, es « para sí », no porque toda su actividad esté vuelta hacia su centro, sino porque aunque es eminentemente realizadora, principalmente tiende a realizarse a sí misma. Su vida al par que su muerte le son propias. Esta su muerte es también un realizar, pues otorga a la vida su sentido. Es algo más que un límite, es lo único que hace posible la actuación de los contenidos que no se darían en un existir

indefinido, en el que la misma infinitud del tiempo, quitaría valor a todo cuanto pudiera hacerse.

Por otra parte la experiencia de la muerte en un familiar, en un héroe, en las infelices víctimas de una explosión nos pone en contacto con la nota peculiar del morir humano antes apuntada, la propiedad.

« La vida humana es un ser para su propio fin ». La muerte es algo esencial para la persona que muere. Esta concepción vindicaría a la muerte de la pretendida injusticia que nos ofrece la experiencia, porque mientras unos mueren saciados de días otros son arrebatados casi al comienzo. Ella es la que otorga su humanidad al hombre, o bien hace que cobre la dimensión de que carecería, para adquirir la realidad que le era propia.

La muerte explica la vida pero a su vez debe ser explicada. De ahí que se plantee el problema no menos interesante de la supervivencia.

Diversas son las formas de la inmortalidad ensayadas por el pensar humano, pero entre todas, la concepción cristiana trae una solución efectiva, porque su estructura gravita, en último análisis, en la realidad de la Persona divina sin la que difícilmente puede concebirse una genuina inmortalidad.

Según ella la muerte sería un ser para la vida.

Es verdad que la simple exposición de dichas posiciones no tiene fuerza probatoria si no se añade el examen de sus fundamentos, lo cual es objeto del resto del libro, llegándose luego a la conclusión de que sólo una ontología de la persona, un « realismo personal » puede asegurar una estricta supervivencia.

Así podría decirse « que acaso sea necesario que como el grano de trigo, una realidad sea enterrada y muerta, para que pueda hacerse eterna ».

Innegablemente nos hallamos ante un libro valioso. Hay en él un pensamiento sutil, ágil, analizador y sus páginas están llenas de sugestivas soluciones y aceptables. Es una nueva respuesta de la inteligencia humana a la pregunta siempre antigua y siempre nueva de lo que es la realidad, pero esta vez estudiada con un enfoque personalísimo a la luz, aunque parezca extraño, de la muerte.

Nos parece acertada su posición ante la intimidad de la muerte. En la naturaleza del nombre muere rabiosamente la muerte. Pero no nos parece exacta la afirmación de que toda muerte ennoblece toda vida cualquiera haya sido el contenido de ella.

La muerte como límite más allá del cual no es posible a la persona realizarse y proyectarse, no ennoblece, fija más bien lo que encuentra en el momento de su acaecer.

¿Cómo una vida deshonesto e impura quedaría purificada por el mero hecho de terminarse para ella la posibilidad de nuevos crímenes?

Otra cosa es el arrepentimiento del que el autor hace en una de sus páginas un fino análisis. El sí puede transformar y orientar la vida hacia nuevas realizaciones.

Con todo, es verdad que respetamos la muerte del cobarde y del perverso; pero ello es, porque nadie está constituido juez de los demás y nos son ocultos los juicios de Dios.

Tampoco nos persuade el hecho de que por ser la muerte inherente al hombre, deje de percibirse una injusticia aparente en el morir de muchos que, a penas comenzada la realización de su personalidad, son arrancados de la vida. Solamente la suposición de un Ser personal, suprahumano, con cuya providencia todo se rija, elimina, si no el misterio, por lo menos sí, esa nota del fatalidad e injusticia que a primera vista se observa.

No creemos que sea suficiente establecer el realismo de la persona humana para fundamentar su supervivencia. Hay es verdad, un principio de solución pero mientras no se pruebe la exigencia de una vida futura por la misma esencia del ser que se estudia, la mente no queda satisfecha.

Sería interesante con todo, ensayar, extremando el análisis desde el punto de vista de la muerte, si fuera posible ganar para la filosofía nuevos argumentos que confirmaran aun más la adquisición de esas dos verdades fundamentales: La existencia de Dios y la inmortalidad del alma.

STRENA Seminarii Maioris Metropolitani Platensis *Rectori et Professori Raphael Trotta*, La Plata, 1947. Págs. 467.

El presente libro es un homenaje al señor Canónigo doctor Rafael Trotta Rector y profesor del Seminario Mayor Metropolitano de La Plata en su jubileo sacerdotal, 1922-1947.

Es un hermoso ramillete de interesantes trabajos escritos por profesores del Seminario de La Plata y amigos del benemérito Rector.

La Comisión de Homenaje dice en las líneas preliminares: « Los trabajos que presentamos, poseen todos una misma intención: ofrendar al prudente Rector y eximio Profesor, un homenaje a su magnífica obra de gobierno y docencia llevada a cabo durante veinticinco años en el Seminario de La Plata ».

Los trabajos pertenecen a materias de Teología, Filosofía y Derecho.

Abre la serie teológica el profesor de Dogma señor Can. Enrique Rau con un amplio estudio que se titula: Teología del celibato virginal; luego vienen los siguientes trabajos: Bienaventuranza y reflexión según los teólogos del siglo XIV, por el Padre Redentorista doctor Enrique M. Küppers; Contemplación y Perfección, por el profesor de Mística P. Antonio Plaza y La liturgia y la vida cristiana, por el profesor de la materia P. Ernesto Segura.

En la serie filosófica se encuentran los siguientes estudios: El objeto formal de la voluntad y el origen del problema moral, por el profesor doctor Octavio N. Derisi; Nota sobre el derecho natural, por el profesor de Filosofía P. Guillermo P. Blanco y La moralidad fundada en la naturaleza humana como base de renovación individual y social, por el profesor de Filosofía en el Instituto de los Padres del Verbo Divino P. Francisco Herrmann.

La última serie, la del Derecho, abarca los ocho siguientes trabajos: La pre-notificación al gobierno civil en la designación de obispos, por el profesor doctor Arturo Enrique Sampay; Los lineamientos típicos del concordato portugués, por el profesor de Derecho Eclesiástico en la Universidad de Roma y abogado de la Sacra Romana Rota señor Fernando della Rocca; El Matrimonio llamado civil, por el profesor de Derecho en el Instituto de los Padres Capuchinos P. Tomás de Mendijur; Origen concreto de la autoridad civil según la doctrina católica; por el profesor P. Cayetano Bruno; Los clérigos y las leyes civiles, por el profesor P. Alberto Vaudagna; Celebración de la santa misa fuera del lugar sagrado, por el P. Ludovico Macnab; Los primeros orígenes del derecho religioso, por el P. Pedro Guntern, profesor de Teología en el Instituto de los Padres del Verbo Divino. Cierra la serie y todo el libro el trabajo de la profesora de Historia de la Literatura señorita Alma Novella Marani, La recepción de la palabra « Estado » en el idioma castellano.

Al principio de la obra se encuentra una larga lista de los « Estudios del señor Canónigo doctor Rafael Trotta », que versan preferentemente sobre temas morales de actualidad y que aparecieron en la Revista Eclesiástica del Arzobispado de La Plata, exceptuando los Apéndices a la Teología Moral de Genicot-Salsmans.

La presentación y la impresión de la obra es magnífica. Su publicación fué auspiciada por el Superior Gobierno de la Provincia de Buenos Aires « como una expresión de reconocimiento para la obra que el Canónigo doctor Rafael Trotta y el Seminario mismo han cumplido en beneficio de la cultura y de la vida espiritual de la Provincia », como lo hace constar la Comisión de Homenaje en las páginas introductorias.

P. J. SLY, S. I.

VAN STEENBERGHEN FERNAND, *Epistémologie*. Inst. Sup. de Philosophie. Louvain, 1947.

Responde satisfactoriamente al « llamado tantas veces oído » pidiendo un texto que encierre organizadamente « todos los problemas que se plantean acerca del conocimiento en la entrada de una filosofía sistemática ».

Abruma la diversidad de pareceres, aun dentro de la escolástica tomista, acerca del problema del conocimiento, su objeto, su posición, su método y su resultado.

En medio de esa nube de opiniones, el autor levanta el edificio sólido de una epistemología estrictamente metódica. Creo que pondrá fin a muchas discusiones inútiles, por la claridad con que señala los respectivos puntos de vista de los principales tomistas contemporáneos condenando su exclusivismo o parcialidad.

Establece, en primer lugar, que ha de preceder a todo saber estrictamente filosófico una crítica del conocimiento basada en los « datos inmediatos de la conciencia »; una epistemología en el sentido más lato de la palabra, una teoría de las ciencias, *Wissenschaftslehre*.

Este tratado de epistemología inicial no excluye, sino, por el contrario, exige, una crítica ulterior, especial, que siga paralelamente a través de toda la filosofía y de todo el esfuerzo científico.

Se entra pues a la filosofía sistemática por una crítica. Pero antes de criticar hay que poseer un objeto sobre el cual se pueda ejercitar la crítica. Debe preceder, por tanto, un pequeño estudio psicológico del conocimiento. No una metafísica del conocimiento, sino un análisis de la conciencia y descripción exacta de sus elementos.

He aquí uno de los grandes aciertos del autor. Filósofos de la magnitud de un Kant se han extraviado por no atenerse a un análisis minucioso de los datos de la conciencia, y no por otra razón muchos escolásticos modernos han caído en grandes atolladeros al querer solucionar el problema del conocimiento.

Es el momento de determinar con precisión qué entiende el autor por epistemología. ¿Es lo mismo que una « lógica mayor », una « criteriología », una « crítica »? No.

La epistemología es la teoría general del conocimiento humano según los datos inmediatos de la conciencia no elaborados por el pensar estrictamente científico o filosófico. No aborda pues problemas del conocimiento que plantea la metafísica, sino que, a la entrada de la misma, valiéndose únicamente del saber vulgar o precientífico, determina la naturaleza, las condiciones y el valor de nuestro conocimiento en tres etapas sucesivas:

—epistemología analítica o descriptiva. Está constituida por juicios de simple presencia: « mi conciencia comporta tal y tal elemento ».

—epistemología crítica. Contiene juicios de valor apreciativos de los datos inmediatos anteriormente analizados.

—epistemología lógica. Son juicios normativos del progreso del pensamiento justificado en la parte anterior ».

Posee todos los caracteres de una auténtica ciencia: objetividad, unidad y valor positivo o constructivo.

Aunque podrían chocar a primera vista tantas innovaciones de método, se justifican plenamente ante una reflexión severa sobre los tratados tradicionales. El objeto es el que debe determinar la ciencia y no las necesidades psicológicas del pensador, por naturales y espontáneas que éstas sean. Confieso que yo mismo recibí una pequeña desilusión al ver que, terminando ya la lectura del libro, quedaban aún muchos interrogantes abiertos. Pero inmediatamente comprendí, ante la declaración del mismo autor, que semejantes problemas no se pueden resolver a la entrada de una filosofía sistemática pues su planteamiento surge de una elaboración metafísica.

En fin, es absolutamente imposible enumerar aquí, las buenas cualidades de esta obra que es, a mi juicio, la mejor que se ha escrito al respecto. Ni siquiera he podido indicar todas las innovaciones que contiene en el planteamiento y resolución de los problemas. Es la obra de una mente disciplinada por el método estricto y muy ejercitada en las más profundas abstracciones.

JIMÉNEZ DE ASÚA LUIS, *Psicoanálisis Criminal*, 4.<sup>a</sup> edición, Editorial Losada, Buenos Aires. 1947.

La personalidad de Luis Jiménez de Asúa en la ciencia penal, puede comprobarla el profano, recorriendo los 673 títulos de sus obras y trabajos, que corren enumerados al final del libro que comentamos.

En esta obra nos interesa el juicio del penalista español sobre las posibilidades del psicoanálisis en su aplicación a los delincuentes y a su tratamiento por la sociedad.

El punto de vista en que nos colocamos es diametralmente opuesto al del autor, ya sea en la valoración de la obra Freudiana, ya sea en la concepción del delito y de la pena. Sin embargo, el estudio que comentamos, desde otro punto de vista, llega a algunas conclusiones que no podemos menos de hacer nuestras.

En primer lugar, para nosotros, el caso Freud ha adquirido ya la calidad de cosa juzgada. Investigador genial, psicólogo de gran valía, cuya psicología está viciada de una metafísica aberrante, según el juicio de Maritain, abrió el camino y dejó un método de exploración del inconsciente, del cual no se podrá prescindir en adelante, en algunos casos patológicos.

R. Dalbiez, al sistematizar el aporte freudiano, le dió carta de ciudadanía en el campo de la ciencia, pero constató al mismo tiempo que la obsesión edipista, el rígido y cerrado simbolismo, y la fantástica manía interpretativa, no sólo en Freud sino en los freudianos, eran un peligro, que está aún lejos de haber sido superado.

Confirmación de todo ello son los casos que recoge Jiménez de Asúa en el libro que comentamos (pp. 97-225), entre los cuales descuella por su violencia imaginativa el *psicoanálisis del caso político español* (p. 209-212) elaborado por Félix Martí Ibáñez.

No se puede olvidar, al juzgar de la concepción que Freud se hace de la religión y de la vida, que la primera no es más que la experiencia de los complejos de los cuales el hombre no puede liberarse y dominar, y a los cuales, mediante un proceso inconsciente, atribuye la figura paterna, para librarse del terror y de la angustia. « Cuando el niño va creciendo, ve que su destino es permanecer siempre un niño, que no podrá vivir sin protección contra los poderes soberanos y desconocidos; entonces les atribuye los rasgos de la figura paterna, se crea dioses, a los cuales teme y trata de hacerse propicios y a los cuales atribuye la tarea de protegerlo. Así la nostalgia que el niño tiene de su padre coincide con la necesidad de protección que experimenta en razón de la debilidad humana; la reacción defensiva del niño contra su sentido de angustia presta al mismo sentimiento de angustia que el adulto experimenta a su vez, sus rasgos característicos. Es lo que engendra la religión ». (*L'Avenir d'une illusion*, pp. 63-64). Estamos en pleno materialismo.

Para nosotros, todo hombre viene a este mundo con una tara profunda, el pecado original. El pecado original se puede estudiar desde el punto de vista teológico, o desde el punto de vista histórico. Freud tiene a nuestro entender el mérito de haber estudiado una de las consecuencias del pecado original (sin saberlo) desde un punto de vista empírico, pues como dice Dalbiez, la obra de Freud, « es el análisis más profundo que la historia ha conocido, de lo que en el hombre no es lo más humano ». Podríamos agregar, que tratando de *dignificar el instinto* como dice Jiménez de Asúa (p. 17) ha mostrado hasta qué punto ha sido vulnerable la humana natura de resultas de la concupiscencia, y « reivindicando el instinto contra la maldad de las pasiones y contra el excesivo imperio de la razón », ha demostrado que la cohesión de la persona humana, del compuesto de carne y hueso, es elemento necesario para la armonía del yo íntegro, que encierra « además, dentro de la epidermis, el alma espiritual, con su triple función vegetativa, sensitiva y racional. En la actual providencia, hay todavía otro elemento, sobreañadido, la gracia, sin la cual no se puede pretender volver al estado primigenio, desordenado por el pecado original. Una concepción del

hombre que prescinda de cualquiera de estos tres elementos, es parcial, y si se la quiere erigir en totalidad, es falsa. La exaltación de uno de esos tres elementos, con detrimento de la realidad de los otros llevará al materialismo, al racionalismo o al seudo misticismo. Y la natura completa y elevada se vengará, tarde o temprano.

Lo mismo podría decirse de la concepción adleriana, que estudia Jiménez de Asúa en segundo lugar, el célebre y demasiado mentado complejo de inferioridad, cuyo reverso podría ser el complejo de superioridad. *Initium peccati superbia*. Los sentimientos de inferioridad, (tal es el título del libro de F. Oliver Branschfeld) o el miedo, es uno de los factores más importantes que regulan la vida del hombre. El miedo es la principal causa de la angustia. «Se podría formar del hombre un semidios, escribía Schiller, si se lograra librarle del miedo, mediante la educación; ya que sólo el miedo hace a los hombres desgraciados» El proceso del delito, para la escuela adleriana, según Jiménez de Asúa puede trazarse así: Inferioridad orgánica o social —complejo anímico de inferioridad; —afán de superación y protesta viril; —delito. (p. 258). El Apóstol San Pablo habla ya de las tribulaciones y la angustia consecuente en los que no tienen fe. (II, Cor. IV, 8). Comentando ese texto, escribe Santo Tomás esta profunda verdad: Y aunque seamos atribulados no nos angustiamos. Habla el apóstol, dice, por comparación al viajero, que cuando no encuentra salida para salir de algún lugar estrecho, se angustia: como si dijera: los hombres que «sólo tienen esperanza en el mundo, se angustian si el mundo les causa tribulación porque no tienen remedio, ya que sólo en el mundo ponen su esperanza. Pero nosotros, aunque el mundo nos atribule, porque tenemos nuestra confianza en Dios y esperamos en Cristo, tenemos presto siempre el camino de la liberación y del auxilio de Dios y por lo tanto no padecemos angustia».

De donde se sigue, que es distinta la situación del creyente y del no creyente delante de la angustia y del miedo. De donde se sigue, que se podrá calmar alguna angustia y miedo en el incrédulo, con remedios o educación, pero no se podrá quitar la angustia definitiva, la profunda, cada vez que el problema trascienda las posibilidades del remedio o de la educación. Lo contrario es volver al puro racionalismo.

Y aquí, por distintas vías, llegamos a semejantes conclusiones que el autor del libro que comentamos. El Psicoanálisis, a cuyo solo nombre se levantan clamores de alabanza, como también de vituperación, presenta dos aspectos: uno científico, método de investigación, que en muchos casos permite descubrir ciertos complejos, y desarticularlos, ayudando así a excluir fobias e inhibiciones que dificultan cualquiera tentativa terapéutica; un aspecto práctico, rayano en la magia y el curanderismo, cuando se emplea con sólo fines lucrativos o simplemente excusa de cualquiera licencia en lo sexual, que arruina psicológicamente y en el orden moral a sus víctimas. En los casos citados por Jiménez de Asúa, «el edipismo origina los actos y gobierna las conductas como un *telequino* asentado en el inconsciente desde lo más remoto de la infancia» «Repitamos, dice el autor (p. 305) que nos parece incorrecta la generalización con que proceden los freudianos, pero no es posible negar que en casos concretos tienen razón; es decir que —como Jung ha dicho— todo médico de almas tropezará en su vida con ciertos individuos que se ciñen taxativamente a la Psicología freudiana».

En suma, agrega a renglón seguido, «el Psicoanálisis sólo será útil *criminológicamente* en la investigación causal de algunos hechos delictivos, en aquellos en que la psique de su autor responde a la estructura que indebidamente han generalizado Freud y sus secuaces».

«Menos aceptable se nos presenta como resorte renovador de las teorías penales... «El Psicoanálisis por una u otra ruta, nos sitúa harto lejanas las promesas de un mundo penal mejorado»... (306). Más favorable se muestra nuestro autor a las doctrinas de la *Individualpsychologie*: que «con su afirmación del *complejo de inferioridad* y su teoría de que el delito expresa el *desaliento*, ilumina un gran sector de la *Criminología*».

Al propugnar, en el trato del delincuente, su *resocialización*, median-

te medios educativos, la doctrina adleriana merece la aceptación de Jiménez de Asúa, que encuentra en ella base científica para la escuela de Política Criminal, de que es uno de los más destacados sostenedores. También nos parece que las doctrinas adlerianas, que significan un paso adelante, son más aptas y más aplicables, máxime si se las recibe por medio de discípulos más libres de prejuicios, como son Oliver Branschfeld, ya citado, y Fritz Künkel, que superando el materialismo de Freud y el racionalismo de Adler, va del yo al nosotros». (257).

Terminemos esta ya larga revista, añadiendo nuestra disconformidad con el planteamiento del problema sexual en el régimen carcelario, problema hasta ahora insoluble, pero cuya solución no parece una licencia mensual, en todos los casos. En estas, como en algunas otras afirmaciones, nos parece fundarse la impresión de que este libro de Jiménez de Asúa es de los menos elaborados y menos realistas del autor.

Termina el libro comentado, abogando una vez más por el rechazo del Derecho expiatorio, «afirmando la facultad estatal de intervenir sobre los sujetos peligrosos; pero conforme a las enseñanzas de la Psicología individual, pedimos que esa intervención sea mediante un tratamiento protector y educativo lejano hoy y que es seguro no veremos realizado los que con él soñamos. Por el instante, este derecho en favor del reo —del que hablan los jóvenes criminalistas cristianos de Italia, es una utopía. Pero un mundo quiebra y otro se abre. Jamás se ha dado cuenta el hombre que vivió en el confín de una época, de que asistía, con el doble carácter de espectador y actor, al alumbramiento de una nueva Edad». (315).

Mantengamos sin embargo lo adquirido: el hombre nace en pecado y con inclinación al pecado. Freud y Adler, por razones contrarias a las nuestras, han demostrado el hecho de que el instinto existe, que el instinto es poderoso, que la lucha entre el instinto y la razón —ya de ello hablaba dramáticamente San Pablo— debe reportar la victoria o la derrota de una de las partes. Dividir el campo y darle a cada una de ellas, con desmedro del todo, una esfera libre de actividades, es instaurar una anarquía legal dentro del hombre, porque el hombre es uno, es sociable, es dueño de sus destinos, si se pone en el orden querido por quien le ordenó a un destino, que humanamente no pudiera sospechar, pero que con la gracia, humanamente debe merecer.

HUGO M. DE ACHÁVAL, S. I.

Este libro se terminó de imprimir  
el 3 de noviembre de 1948, en los  
Talleres Gráficos "Pedro Goyena",  
calle Herrera 541, Buenos Aires.

# CIENCIA Y FE

*Revista de Filosofía, Teología y Ciencias Afines*

Publicada por las

**FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA**

(San Miguel, F. C. P.)

Algunos temas especiales:

**La Evolución de los Dogmas**, por el R. P. Juan Rosanas, S. I.  
¿Es posible alguna evolución en los dogmas de la Iglesia Católica? He aquí el problema que expone el autorizado profesor de Teología.

**La Filosofía de la Religión según Max Scheler**, por el doctor Juan Llambías de Azevedo y el R. P. Ismael Quiles, S. I.  
El problema de la filosofía de la religión fué tratado con especial originalidad por Scheler. Su sistema ha sido expuesto y analizado en una crítica y sincera discusión entablada entre los dos profesores, autores del presente trabajo.

**La Eucaristía en la Teología, la Historia y el arte**, por los RR. PP. Jorge Sily, S. I. y Constancio Eguía, S. I. y el Ing. E. Odyniec.

Este volumen contiene tres interesantes estudios sobre temas relacionados con la Eucaristía.

**La Autoridad Política, su esencia, sus límites, sus funciones**, por los RR. PP. Enrique B. Pita, S. I. y Juan Rosanas, S. I.; el Ing. E. Odyniec y los Dres. V. E. Márquez Bello y Francisco Valsecchi.

Nada más importante en nuestros días que una exposición serena, fundamentada sobre los más sólidos principios de la filosofía y de la doctrina católica, acerca de la autoridad política. El presente volumen contiene trabajos debidos a eminentes especialistas en el tema.

**El Problema del Conocimiento**, por el R. P. Antonio Steffens, S. I.

Estudio de uno de los más agudos problemas de la filosofía con especial referencia a las teorías de Nicolai Hartmann.

**La Vida y las Ideas Religiosas del Cardenal Newman**, por varios.

El Cardenal Newman nos ofrece uno de los ejemplos más emocionantes y aleccionadores de la Iglesia Católica durante el agitado siglo XIX.

**Libertad de enseñanza y enseñanza religiosa**, por el R. P. Ismael Quiles, S. I.

Tema tratado a fondo desde el punto de vista filosófico.

**La libertad humana y el Concilio de Trento**, por el R. P. Jorge Sily, S. I.

Estudio teológico de las doctrinas sobre la libertad, con ocasión del IV Centenario del Concilio.

**El Problema del Amor en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola**, por el R. P. Hugo M. de Achával, S. I.

¿Es posible que S. Ignacio en los Ejercicios no haya dado al amor toda la importancia que tiene en la vida cristiana?

|                                     |         |
|-------------------------------------|---------|
| Suscripción anual, desde 1948 ..... | \$ 18.— |
| Para el exterior .....              | „ 19.—  |
| Número suelto: del 1 al 8 .....     | „ 5.—   |
| 8/10 y 11/12 .....                  | „ 7.—   |
| 13/14 .....                         | „ 12.—  |
| En adelante .....                   | „ 6.—   |

16593TC

970

07-24-03 32180

XL

COLECCION COMPLETA: 25 % de descuento sobre el precio de los números sueltos

Pedidos de suscripción y pagos, a:

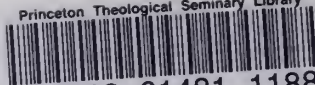
Administración de CIENCIA Y FE

Facultades de Filosofía y Teología

SAN MIGUEL - F.C.P. (Argentina).



Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01481 1188

FOR LIBRARY USE ONLY.

FOR LIBRARY USE ONLY

